Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 1.

A sorozatot szerkesztik:
Horváth Andrea és Pabis Eszter

Pabis Eszter (szerk.)

Az erőszak reprezentációi



Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2015

A kutatást a Debreceni Egyetem RH/885/2013. sz. pályázata támogatja.

A kötet a Debreceni Német Kulturális Fórum támogatásával készült.

DEUTSCHES
KULTURFORUM
DEBRECEN





ISSN 2415-9328
ISBN 978-963-318-452-3

Kiadta a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja
www.dupress.hu
Felelős kiadó: Karácsony Gyöngyi
Technikai szerkesztő: Feketéné Balogh Marianna
Készült a Debreceni Egyetemi Kiadó nyomdaüzemében, 2015-ben

Tartalom

Pabis Eszter

Az interdiszciplináris erőszak-kutatás eredményeiről és problematikájáról

Az *erőszak* mediális jelenlétét, történelmi súlyát, kulturális-és tudományos jelentőségét aligha szükséges a 2014-es év nagyszabású megemlékezéseinek kontextusával alátámasztani. Az évfordulók egymásmellettisége viszont szemléletesen mutatja fel az erőszak elméleti megközelítéseinek alapjául szolgáló tapasztalatok horderejét: száz éve tört ki az első, hetvenöt éve a második világháború, negyedszázaddal ezelőtt omlott le a berlini fal és idén emlékezünk meg a magyar zsidóság deportálásának hetvenedik évfordulójáról is. Sorolhatnánk hasonló célból természetesen olyan eseményeket is, amelyektől korántsem választ el ekkora időbeli távolság, s amelyek nem csupán a hírek médiajelenléte miatt kerültek a közéleti érdeklődés, sőt tudományos diszkussziók középpontjába, hanem a bennük megnyilvánuló erőszak minőségének újszerűsége, idegensége miatt is. A 2001. szeptember 11-i terrortámadások mellett csak néhány ilyen eseményt emelek ki: a malajziai légitársaság Kelet-Ukrajna fölött lezuhant utasszállítójának katasztrófáját, melyet csupán pár héttel ezelőtt, majdhogynem napra pontosan három évvel a norvég Anders Behring Breivik ámokfutását követően lőttek le, s szintén idén tíz éve járták be a világot az amerikai hadsereg ellenőrizte bagdadi börtönben, az Abu Ghraibban készített, fogolykínzásokat dokumentáló fotók. Az említett történelmi példák és ezredfordulót követő események mellett végül nem hagyhatjuk említés nélkül az erőszak-tapasztalatoknak a talán legkézenfekvőbbnek, leginkább „hagyományosnak" tűnő, bár a nyugati világban korántsem mindennapos formáját, a háborús konfliktust (Afrikában, a Távol-Keleten, vagy a volt Jugoszlávia területén).. Ezen a téren az elmúlt fél évszázadban különösen feltűnő változásoknak lehettünk szemtanúi: Herfried Münkler mutatott rá arra, hogy az 1945 utáni harcoknak legna-

gyobb része (kétharmada) már nem államok és hadseregeik között zajlik, a katonai és polgári áldozatok kezdeti aránya (körülbelül 90 és 10 százalék) pedig megfordult (MÜNKLER 2002). Szerinte ezekre az elhúzódó, béke és hadiállapot, a civil élet és a hadszíntér, a „legitim" és „illegitim" erőszak közötti határt feloldó háborúkra már nem is igen alkalmazható a klasszikus háború fogalma (Münkler „új háborúkról" beszél, amelyek főbb jellegzetességei a *privatizálódás* – a hadviselés állami monopóliumának megszűnése –, a *kommercializálódás* – a háború jelentős anyagi hasznot biztosít, megélhetési forrást jelent –, valamint az *asszimetria* – a harcoló felek erőviszonyainak aránytalansága, egyenlőtlensége).[1]

Az erőszak legkülönbözőbb formái és mediális reprezentációi régóta meghatározó jelentőséggel s a fentiekből is érzékelhető aktualitással bírnak a kulturális emlékezetben – máris látható viszont az is, milyen nehézségekkel és kihívásokkal szembesül a nemzetközi és transzdiszciplináris keretek között zajló, kultúratudományi horizontú erőszak-kutatás viszonylag fiatal tudományterülete. Nyilvánvaló egyfelől az erőszak megközelítésének transzdiszciplináris jellege: az erőszak gyakorlatának, kontextusainak, motivációinak, megelőzhetőségének és kontrollálásának, vagy nyelvi és egyéb közvetíthetőségének kutatása egyaránt kihívást jelent a történelem, az irodalom-, a jog és a politikatudomány mellett többek között a pedagógia, a filozófia, az antropológia, sőt, a pszichológia, a kriminológia vagy akár a sportszociológia számára is. Az erőszakra irányuló szisztematikus kutatás egyik feltűnő problematikája épp ezért pont a módszertani-elméleti megközelítések sokfélesége és különbözősége, amely viszont részben magának az erőszak fogalmának alapvető tisztázatlanságából, összetettségéből, sőt ellentmondásosságából is ered (hiszen mindig is a társadalmi kerettől függő diszkurzív konstrukció eredménye, hogy mi számít erőszaknak és mi nem, mi tekinthető legális és mi illegitim erőszak-gyakorlatnak). Másfelől a fenti példák fényében tarthatatlannak bizonyulnak a korábbi erőszak-kutatás bizonyos megállapításai, kérdései és előfeltevései, például az erőszak megmagyarázhatóságába, kiszámíthatóságába, racionális leírhatóságába és értelmezhetőségébe vetett hit, vagy az erőszakfogalom pusztán instrumentális (az erőszak használatának okokkal és célokkal való indokolhatóságából kiinduló) használata. Hasonlóan utópiának bizonyult (már a világháborúk következtében is) az az elképzelés is, hogy a modernség előrehaladása az erőszak visszaszorulását eredményezi, vagy hogy (Thomas Hobbes filozófiája nyomán) az állam erőszak-monopóliuma az – illegitim – erőszak megfékezésének a leghatékonyabb eszköze. Az erőszak-jelenségekben és az erőszak-elméletekben fellelhető ezen ambivalenciák, a fogalom összetettsége, ellentmondásossága viszont nem feltétlenül akadályozzák, sőt inkább ösztönözni látszanak az erőszak-kutatást, amelynek innovatív eredményei pontosan az ambiguitás újragondolására épülnek.

Azonban természetesen nem elsősorban a témában rejlő nehézségek, hanem az erőszak rendkívül nehezen megragadható kutatási témájának megkerülhetetlensége motiválta a körülbelül az ezredforduló óta egyfajta konjunktúrának örvendő erőszak-kutatást.[2] Bár a témában megjelent frissebb hazai publikációk is elsősorban inkább egy-egy speciális területre (iskolai, családon belüli, nemi erőszakra) vonatkozó, egy adott tudományágon (pszichológia, pedagógia, szociológia vagy jog) belüli kutatási eredményeket tesznek közzé,[3] nemzetközi színtéren újabban

[1] Münkler szerint az új háborúkat két fő fejlődési vonal különbözteti meg az előző időszak államközi háborúitól: „Egyfelől a privatizálódás és kommercializálódás, tehát a privát, inkább gazdasági, mint politikai motivációk által vezérelt cselekvő alanyok hatoltak be a háborús történésbe, másfelől az asszimmetrizálódás, vagyis az elméletileg egyenlőtlen jellegű (ungleichartig) katonai stratégiák és politikai racionalitások összeütközése […]" (MÜNKLER 2002a, 57). A háborús erőszakhoz lásd még WELZER 2013.

[2] Az erőszakot természetesen a „klasszikus" szociológiai témának is tekinthetjük: foglalkozott vele Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 1922 és *Politik als Beruf*, 1919), Émile Durkheim (*Le suicide: Étude de sociologie*, 1897) és Norbert Elias (*Die Gesellschaft der Individuen*, 1939 és *Über den Prozeß der Zivilisation*, 1939) és Georg Simmel (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908) is. Az erőszak (fent nem tárgyalt) filozófiai megközelítései közöl legismertebbek Walter Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*, 1980), Jacques Derrida (*Erőszak és metafizika*, 1967), Zygmunt Bauman (*Gewalt – modern und postmodern*, in *Modernität und Barbarei*, 1996) és Bernhard Waldenfels (*Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt*, 1990) megközelítései.

[3] Vö. például STACHÓ László et al (szerk.) (2009), *A médiaerőszak. Tények, mítoszok, viták*, Budapest, Századvég, POPPER Péter et alii (2009), *Az erőszak sodrásában*, Budapest, Saxum, vagy FIGULA Erika (2011), *Az erőszak pszichológiai kérdései*, Debrecen, DE TEK. Balogh László Levente politológus tanulmánykötete a fent is említett ambivalenciák kontextusában tárgyalja az erőszak és a modernitás viszonyát

számos intézmény, kutatócsoport foglalkozik magának az erőszaknak a kritikájával, transzdiszciplináris vagy összehasonlító horizontból. A nemzetközi kiadványok közül legismertebb talán a 2002-ben megjelent, angol és német nyelven is kiadott, számos tudomány élvonalbeli képviselőiből verbuvált nemzetközi szerzőgárda igen terjedelmes munkája, *Az erőszak-kutatás nemzetközi kézikönyve* (*Internationales Handbuch der Gewaltforschung*[4]), illetve a tavaly kiadott német nyelvű *Erőszak. Interdiszciplináris kézikönyv* (*Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*[5]). A német nyelvterületen működő intézmények közül többek között a bielefeldi *Interdiszciplináris Erőszak- és Konfliktuskutató Intézet* (*IKG, Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung*) munkáját emelhetjük ki (a kutatócsoport kezdeményezésére jött létre a *Nemzetközi Erőszakkutató Központ*, az *International Center for Violence Research / IVCR* is) illetve a kasseli, a gießeni, siegeni, erlangeni és bochumi egyetemek, valamint a marburgi Herder-Intézet tudományos műhelyét, a *Gewaltgemeinschaften* (a.m. Az erőszak közösségei) kutatócsoportot, továbbá a hamburgi *Institut für Sozialforschung Az erőszak elmélete és története* munkacsoportját (*Theorie und Geschichte der Gewalt).*[6] Az angol nyelvterületről a számos traumával, konfliktussal, genocídiummal (elsősorban a holokauszttal) foglalkozó kutatóközpont mellett pedig az Iowa State University erőszak-kutató központját (*Centre for the Study of Violence*) és a Georgetown University (Washington DC) azonos nevű műhelyét kell megemlítenünk ebben a kontextusban.

(különös tekintettel Hannah Arendt gondolokodására): BALOGH László Levente (2011), *Az erőszak kritikája*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. A kötet szerkesztésének lezárulta után jelent meg Kulcsár-Szabó Zoltán alábbi munkája, amely a két világháború közötti időszakban vizsgálja többek között olyan gondolkodók és írók életművét, mint Walter Benjamin, Carl Schmitt, Helmuth Plessner, Paul de Man, Hans Robert Jauß, Ezra Pound, Szabó Lőrinc és Márai Sándor: KULCSÁR-SZABÓ Zoltán (2014), *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Budapest, Ráció.

4 HEITMEYER–HAGAN 2002.

5 GUDEHUS–CHRIST 2013. Az erőszak-kutatás angol nyelvű nemzetközi fórumai közül többek között az *International Journal of Conflict and Violence* című folyóiratot emelhetjük ki.

6 A fent említett kutatócsoportok szakterületeihez, honlapjukhoz, az erőszakkal és határterületeivel (konfliktus, holokauszt, trauma, agresszió, bűnüldözés- és megelőzés, fájdalomkutatás) foglalkozó további intézményekhez és kiadványokhoz vö. GUDEHUS 2013, 395–402.

Jelen tanulmány keretei között nem áll módomban, sem szándékomban feltérképezni az erőszak-kutatásnak ezen újabb nemzetközi tendenciáit, vagy bemutatni az ezredforduló utáni erőszak-kritika súlypontjait. Mindazonáltal az erőszak-elméletekben rejlő lehetőségek relevanciájának felismerése nem csupán a hazai tudományosság szempontjából bírhat hiánypótló jelentőséggel, hanem a kortárs kulturális emlékezet, az egész európai emlékezeti közösség megértését gazdagíthatja például olyan jellegzetesen magyar (vagy kelet-európai) tapasztalatok akár interdiszciplináris keretek közötti újragondolása által, melyek különösen termékenyen értelmezhetőek bizonyos erőszak-elméleti belátások fényében. Ebből a célból az erőszak jelenségét többféle aspektusból veszem górcső alá: betekintést nyújtok az erőszak *fogalmának* összetettségébe, ambiguitásába, az erőszak-tapasztalatokhoz köthető határátlépések és *határhelyzetek* interpretációjába, illetve Jean Philipp Reemtsma erőszakfenomenológiája alapján áttekintem *a test* és az erőszak viszonyát.

Az erőszak fogalmának már említett komplexitását mi sem támasztja alá látványosabban, mint *Az erőszak-kutatás nemzetközi kézikönyvé*ben található, az erőszak jelentéseit, típusait és ennek megfelelően az erőszakkutatás dimenzióit átlátható formában szemléltetni hivatott táblázatok (IMBUSCH 2002, 37, 42, 46) formája, gyakorisága és fogalmi burjánzása. Az erőszak szót a szakirodalom több tucatnyi jelzős szerkezetpárban (fizikai és pszichés, egyéni és kollektív, konkrét és szimbolikus, legitim és illegális), számos – a szó akár ellentétes jelentéseire épülő–szóösszetételben (erőszakmonopólium, erőszakszervezet, erőszak-prevenció), hasonló értelmű kifejezésektől (hatalom, konfliktus, háború) elhatárolatlanul használja. A német *Gewalt* (a.m. erőszak)[7] fogalmat angolra, latinra vagy franciára (de akár magyarra) fordítva a helyzet tovább bonyolódik: itt ugyanis – egyedülálló módon – nem létezik két különböző kifejezés az *erőszak* (*violence, violentia*) és a *hatalom* (*power, potestas, pouvoir*)

7 A német *Gewalt* kifejezés etimológiai jelentése a latin *valere*-ben is megtalálható indogermán *val* szótőre visszavezethetően a hatalom, a birtoklás, az irányítás, az uralkodás képességére, lehetőségére vonatkozik, vö. IMBUSCH 2002, 28.

jelölésére. A *Gewalt* (illetve melléknévi változatban a *gewaltig*) egyaránt használatos erőszak(osság) értelemben (tehát destrukcióhoz, testi sértés, fizikai fájdalomokozás lehetségességéhez kötődően), de semleges jelentésben is (az államhatalom, a hatalmi ágak jelölésére), sőt szerepelhet akár kifejezetten pozitív tartalommal is (például élmények, lenyűgöző természeti jelenségek leírásakor). Ezt a komplexitást figyelembe véve könnyen érthetővé válik az a törekvés, hogy az erőszak különböző kontextusainak, tereinek, strukturális feltételeinek és kulturális kódoltságának, sőt akár legitimációs stratégiáinak, a tettesek, áldozatok és szemlélők narratíváinak alapján megkülönböztessünk olyan erőszakformákat, mint a már említett kollektív (vagy individuális) erőszak, a testi és a nem-testi (nyelvi, pszichikai, metaforikus értelemben használt) erőszak, az intézményes keretek közé szorított nyilvános, vagy az állam által gyakorolt erőszak, illetve a nyilvánosság kizárásával (például családon belül) zajló erőszak, a mikro- és a makro-erőszak. Mindezen erőszaktípusok történeti vagy szinkron vizsgálatához mégis alapjában véve Johan Galtung és Pierre Bourdieu közel fél évszázaddal ezelőtti kategóriái bizonyultak a leginkább termékenyen használhatónak.

A békekutatás norvég úttörője, Johan Galtung az 1960-as évek végén alkotta meg a *strukturális erőszak* fogalmát: az erőszak közvetlen, konkrét, interperszonális formáival szemben az egyéni tettesekhez nem köthető, társadalmi struktúrákba kódolt, hierarchikus hatalmi viszonyokból kényszerűen eredő egyenlőtlenséget érti alatta, amely az egyén lehetőségeinek kibontakozását tartósan, igazságtalanul megakadályozza (a marginalizáció, az elnyomás különböző formái, de akár a várható élettartam különbözősége, a gazdasági javak eloszlásának egyenlőtlensége is ide tartozik, GALTUNG 1971).[8] Galtung később használja a *kulturális erőszak* kategóriáját is, a strukturális (és más) erőszakot lehetővé tevő, legitimáló (valójában az erőszakot elrejtő) kulturális kódok jelölésére, s ezzel a fogalommal Galtung elmélete már közelít Pierre Bourdieu *szimbolikus erőszak*kal kapcsolatban (szintén az 1970-es évek elején) megfogalmazott gondolataihoz is (BOURDIEU 1970). A szimbolikus erőszak

[8] A strukturális erőszak fogalmát Luhmann és Habermas is használja, a fogalom kritikájához lásd IMBUSCH 2002, 39 és LINDENBERG 1995, 20.

szintén rejtett, láthatatlan (viszont közvetetten akár fizikai erőszakhoz is vezethet), önkényes hatalmi viszonyokat megszilárdító és létrehozó, azokat naturalizáló és ezáltal a kritika, a megkérdőjelezés elől elrejtő, a nyelvbe, jelrendszerekbe (a tudományba, vallásba, művészetekbe, a jogba) inherensen kódolt erőszak. A következő két-három évtizedben Galtung tipológiáját számos kritika érte: többek szerint parttalanná bővíti az erőszak fogalmát, hiszen gyakorlatilag a társadalmi egyenlőtlenség bármely formájára vonatkoztatja, és nem veszi figyelembe, hogy az erőszak általában konkrét aktusokhoz és terekhez, reális személyekhez (például tettesekhez és áldozatokhoz) kötődik. Nem redukálható tehát pusztán szociális, szimbolikus, kulturális struktúrák működésére (mindazonáltal aligha lehet kétséges, hogy csupán a testre sem korlátozható az erőszak gyakorlása és elszenvedése, hiszen az erőszak mindig egyben diszkurzív konstrukció eredménye, társadalmi gyakorlat is).

Heinrich Popitz német antropológus 1986-os munkájában (*Phänomene der Macht*) látszólag az erőszak pusztán fizikai meghatározása mellett teszi le a voksát, amikor arról beszél, hogy az erőszak olyan „hatalmi akció, amely mások szándékos testi megsértéséhez vezet, függetlenül attól, hogy értelme az erőszakot elkövető számára maga a végrehajtás [...] vagy pedig a tartós alávetés" (POPITZ 1986, 48). Popitz valójában igen differenciáltan világít rá a hatalom, a társadalmi rend és az erőszak összefüggéseire, amikor az erőszakot (az erőszak lehetségességét) a társadalmi rend alapstruktúrájának tekinti (POPITZ 1986, 68–106) s ezáltal egyfajta antropológiai horizontba helyezi, de nem tagadja a nem-instrumentális, abszolút erőszak jelenségét, jelentőségét sem. (Az uralom és az erőszak kapcsolatát nem áll módomban tárgyalni, de visszatérek még arra az alapvető ambivalenciára, amely Popitz megfogalmazásában abban áll, hogy a társadalmi rend az erőszak megfékezésének feltétele, de az erőszak egyben a társadalmi rend fenntartásának szükséges feltétele is.)

Jan Philip Reemtsma német irodalomtörténész viszont egyértelműen elsősorban a test felől közelíti meg az erőszakot, s ezáltal nem csupán azzal a domináns szociológiai hagyománnyal szakít, amely a hatalom és a társadalmi rend kontextusában értelmezi, illetve ok-okozati összefüggésben tárgyalja (ezáltal magát az erőszak jelenségét háttérbe szorítja)

vagy a tettes szempontjából magyarázza az erőszakot, hanem az említett új erőszakformák vizsgálatához is módszertani, fogalmi alapot biztosít. Sőt Reemtstma fenomenológiai erőszak-elmélete nyomán olyan izgalmas kérdésekre kereshetjük a választ, mint hogy miképpen viszonyul a tudomány az öncélú erőszak radikális idegenségéhez (érthetetlen és értelmetlen voltára, kauzális összefüggésrendszerbe nem illeszthető természetére) és hogyan reagál a művészet, illetve az ezt értelmező akadémiai diszkurzus az erőszak alapját jelentő testi fájdalom közvetíthetetlenségére, nyelvi, vagy más médiumokon belüli megragadhatatlanságára. Reemtsma erőszak-tipológiájának kiindulópontját akár Popitz azon gondolatához is köthetjük, miszerint az ember antropológiai alapjellemzői közé tartozik többek között a testiség, az ember sérülékenysége (*Verletzungsoffenheit*) és azon képessége, hogy sérülést okozzon (*Verletzungsmächtigkeit*) (POPITZ 1986, 44). Antropológiai berendezkedésünk része tehát az erőszak állandóan fenyegető lehetségessége, a fájdalom elkerülhetetlensége (ezt a popitzi fogalompáron kívül akár azzal a tapasztalattal is szemléltethetjük, amely az újszülött, majd a kisgyermek osztályrésze: ők is fájdalomérzethez köthetően tapasztalják meg, hogy testük, énjük és az édesanya már nem ugyanaz). A test és az erőszak ezen nexusa[9] miatt is fontos mérföldkőnek tekinthetjük Reemstma erőszakkritikáját, hiszen az eddigi társadalomtudományi erőszak-kutatás nem hangsúlyozta a fogalom testi meghatározottságát, s ahogyan említettem, pusztán kauzális összefüggésekre, instrumentálisként értelmezett aktusokra koncentrált, az erőszakot eszközként kezelte, s ezzel jelentősen

[9] A popitzi meghatározás fenti kontextusában nem beszélek arról, hogy a test természetesen gyakran szerepel az állam, a nemzet, vagy egy közösség metaforájaként is (a politikai test elméletéhez lásd BALOGH 2011, 67–80). Ugyanakkor helytállóak Reemtsma azon példái is, amelyek pontosan egy ellenkező irányú folyamatot mutatnak be: nem-testi szenvedésről, nem-fizikai erőszak-tapasztalatokról is gyakran beszélünk testi metaforákkal. A *test* szót Popitz és Reemtsma gondolatainak parafrazeálásakor elsősorban annak materialitására vonatkoztatom, ettől függetlenül nem hagyhatóak azonban figyelmen kívül azok a diszkurzív beíródások, az a társadalmi és kulturális kódoltság, amely a testnek mind a vizuális reprezentációját, mind a színrevitelét, az életmódot is meghatározzák: a testet nem tekinthetjük pusztán biologikumnak, eleve adott, szociális és nyelvi konstrukcióktól független entitásnak.

redukálta az erőszak dimenzióit és megértését.[10] Reemtsma az erőszak testre való vonatkozása alapján a közvetlen, vagyis a testre irányuló erőszak három alaptípusát különbözteti meg (a fentiek alapján az erőszak mindegyik formáját, az egyértelműen nem-fizikainak tűnő erőszakot is bizonyos értelemben testinek tekinthetjük, hiszen alapja a fájdalom, a sérülés lehetségessége). A *lokalizáló* (*lozierend*) erőszak a testet el-, illetve áthelyezhető tömegként kezeli, a másik test mint olyan itt lényegtelen, a test ekkor csupán egy helyhez köthető és ezért elmozdítandó akadály, esetleg felhasználható eszközt jelentő tárgy (REEMTSMA 2009, 108–112). Reemtsma két altípusra osztja a lokalizáló erőszak-aktusokat: az *eltávolító* (*dislozierend*) erőszak esetében a test egy megszüntetendő akadály, a cél útjában álló tényező, amely ha eltűnik, az erőszak maga is értelmét veszti (hiszen célját elérte). Az eltávolító erőszak tipikus áldozatai például a harctéren, ostrom közben lelőtt vagy megsebesített katona, a bankrabláskor megölt biztonsági őr, vagy akár a börtönbe zárt bűnöző (mindhárom esetben az erőszak célpontját jelentő test megsérülése, eltávolítása, sőt akár megsemmisülése szükséges egy bizonyos szándék eléréséhez: az ostromlott város elfoglalásához, a betöréshez, vagy az elítéltek elzárásához, a társadalomtól való távoltartásához[11]). A lokalizáló erőszak másik altípusa az *elfogó* (*captiv*) erőszak, amely pusztán annyiban különbözik

[10] Trutz von Trotha Reemstmához hasonlóan fenomenológiai tudományként képzeli el az erőszak-szociológiát és (nem csupán elméleti-módszertani érvekkel, hanem etikai megfontolásból is) kritizálja azokat a megközelítéseket, amelyek az erőszak okaira vagy elkövetőire, nem pedig magára a jelenségre, a mi/miként helyett pusztán a miért kérdésére koncentrálnak (TROTHA 1997). Az erőszak eszközként való értelmezéséhez lásd tovább Walter Benjamin 1921-es *Zur Kritik der Gewalt* című alapszövegét. Az erőszak elméleti megközelítésének számos egyéb „csapdáját" is felsorolja a szakirodalom: többek között az erőszak biologizálását, skandalizálását, a (tettesek és áldozatok elválasztásának megkérdőjelezhetetlenségéből kiinduló) moralizáló hangnemet, a fogalom túlzott kitágítását vagy túlzott leszűkítését, vö. HEITMEYER–HAGAN 2002, 21).

[11] Ezt az erőszakformát ezért a megmagyarázható, instrumentális erőszak-aktusok közé is sorolhatnánk, Reemtsma viszont szándékosan kerüli a korábbi erőszak-elméletekre jellemző ok-okozati összefüggéseket, az erőszak eszközként, cél érdekében végrehajtott cselekedetként való értelmezését: meggyőződése szerint egyetlen cselekvést sem értelmezhetünk (s nem hajtunk végre) pusztán instrumentálisan vagy funkcionálisan, minden aktusnak kommunikatív és egzisztenciális dimenziója is van (REEMTSMA 2009, 110).

az eltávolítótól, hogy célja a testnek nem az elmozdítása egy bizonyos helyről, hanem pontosan a testnek egy bizonyos helyhez való (erőszakos) rögzítése, mindez természetesen szintén egy további szándék megvalósításának érdekében (jól példázza ezt a rabszolgaszerzés, a túszejtés, vagy a hadifogság). Míg a lokalizáló erőszak mindkét formája tehát eltávolítja, eltünteti a testet, de célja valójában ezen a testen és aktuson „kívül" található, addig a második fő típus, az úgynevezett *abúzív* (*raptiv*) erőszak célja maga az erőszak által birtokba vett (elsősorban szexuális célból) megsértett, kihasznált, megalázott test és az azon végrehajtott aktus (REEMTSMA 2009, 113–116). A harmadik kategória, az *öncélú* (*autotelisch*) erőszak a test rombolása, pusztítása folyamán nélkülöz mindenféle racionális indítékot, célja maga az erőszak, a test integritásának a folyamatos és végleges megsértése (REEMTSMA 2009, 116–124). Reemtsma számos olyan aktuális, irodalmi vagy történelmi példát hoz erre az erőszak-típusra, amelyeket bár megpróbálunk racionalizálni, bizonyos szándékokra – például az elrettentésre – visszavezetni, amelyeket kegyetlennek, ördöginek vagy elmebetegnek, abnormálisnak nevezünk, de amelyek valójában alapjában véve megmagyarázhatatlanok és semmiféle szabályba vagy rendbe nem illeszthetőek: a holttestek megcsonkítását, az agyonlőtt test több száz golyóval történő szétlövését és különféle kínzás-típusokat (REEMTSMA 2009, 117). Az erőszak ezen irracionális típusáról valójában pusztán azt jelenthetjük ki, hogy a test – mely a lokalizáló erőszakban egy eltüntetett tömeg, az abúzív erőszakban egy felhasznált, birtokba vett tárgy – megszűnik érdektelen objektum lenni és központi fontosságot nyer: az öncélú erőszak célja maga a test (elpusztítása), a popitzi sérülékenységre való redukció.[12] A megmagyarázhatatlan, öncélú erőszakban mutatkozik meg, hogy bárminemű erőszakos tett alapja az, hogy az erőszakot elszenvedő a (potenciálisan megsemmisíthető, fájdalmakkal sújtható) testére, testiségére redukálódik, vagy redukálódhat.[13]

Az öncélú erőszak jelenségének kapcsán számos már említett kérdést is érinthetnénk: így a hatalom problematikáját (az erőszakos tett, illetve az autotélikus erőszak lehetősége – függetlenül a reemtsmai tipológiába történő besorolástól – hatalmat biztosít, társadalmi pozíciókat legitimálhat; másfelől a hatalomgyakorlás alapvető formája bizonyos erőszakformák legalizálása[14]), vagy a szélsőséges erőszak történelmi tapasztalatát, elsősorban a holokausztot. Reemtsma Auschwitz, Hiroshima és a gulág kapcsán egy új természetű erőszakforma megjelenését diagnosztizálja: az öncélú erőszak olyan típusával állunk itt ugyanis szemben, amely ellentétben az összes korábbi pusztító kihágással teljességgel kizárja a menekülést, az erőszak előli kitérés lehetőségét (REEMTSMA 2009, 335–344). Ennek az erőszaknak a jellege azonban egy sokkal izgalmasabb kérdést is felvetett, mégpedig az erőszak nyomán elszenvedett testi fájdalom megragadásának, „elkommunikálásának", leírhatóságának a problematikáját (elsősorban Németországban vált széles körben közismertté a holokauszt megnevezése, egyediségi körül évtizedeken át folytatott német történész-vita, vagy a filozófiában és az irodalomtudományban Adorno ismert „képtilalma" kapcsán elterjedt vélekedés a „civilizációs törés" mimetikus, realistán autentikus ábrázolhatatlanságáról[15]).

[12] Reemtsma tipológiájában számos átmeneti jelenségre is kitér: nyilvánvaló például, hogy a lokalizáló erőszak is átcsaphat öncélú erőszakba, illetve hogy az öncélú erőszaknak is lehet például szexuális motivációja. Hasonlóan kétségtelen az is, hogy majdnem mindegyik erőszak-formát próbálták már ok-okozati viszonyban megközelíteni: Reemtsma szerint a lokalizáló erőszak az instrumentális erőszak prototípusa (REEMTSMA 2009, 114), a háborúk gyakran idején tömegesen, nyilvánosan elkövetett abúzív erőszakot is szokás politikai szándékokra (hatalomdemonstráció, megalázás, stb.), esetleg az elkövető mentális állapotára visszavezetni – talán egyedül a kínzás, a kegyetlenség öncélú aktusai esetében kénytelen a tudomány szembenézni a funkcionális összefüggésrendszerek teljes csődjével.

[13] A testre történő redukciónak Reemtsma egy pozitív formáját is megkülönbözteti, mégpedig a szexuális aktust, amelynek alapja viszont (szemben az erőszakos aktussal) a kölcsönösség és az önkéntesség (REEMTSMA 2009, 128).

[14] Számos gondolkodó (például Max Weber) szerint a hatalom elsődleges megnyilvánulási formája és fenntartó biztosítéka az erőszak (annak állandóan fenyegető lehetségessége), mások szerint a hatalmi viszonyokat nem (elsősorban) az erőszak(osság), hanem a hatalmi rendbe beilleszkedők azonosulási szándéka, a hatalommal bírók összetartása, cselekvőképessége és készsége tartja össze (ebben az összefüggésben Hannah Arendt *Macht und Gewalt* – eredeti címén *On Violence* – című 1970-es szövegét értelmezi REEMTSMA 2002, 7–46).

[15] A civilizációs törés (*Zivilisationsbruch*) Dan Diner fogalma. Adorno sokszor idézett kijelentése szerint Auschwitz után barbárság verset írni: vö. ADORNO 1998, 132. A fájdalom, a testi szenvedés megragadhatatlansága szintén központi témája Adorno

Az erőszak annak autotélikus formájában kézenfekvően megnyilvánuló alapja, vagyis a testre, kizárólagosan a testiségre való redukció tapasztalata nyelvileg visszaadhatatlan. A (szenvedő) testnek ez a közvetlen és közvetíthetetlen jelenléte pedig hasonló kihívást jelent az irodalom- és kultúratudomány (elsősorban a performativitás elméletének) számára, mint az erőszak-kritika számára magának az erőszaknak az elméleti megragadhatatlansága.[16] Fontos és jellemző dialektikával állunk itt azonban szemben: a testi fájdalomra jellemző mediálatlan jelenléttel, az öncélú erőszak irracionalitásával szemben kétségtelenül alulmarad a nyelv és az elmélet, másrészt vitathatatlanok mind az erőszakos cselekedetek társadalmi következményei és motivációi, kommunikatív dimenziói, mind pedig a testi kín szemiotikai megközelítésének, kulturális kódjaira irányuló vizsgálódásoknak az eredményei. Hasonló ambivalenciákat az erőszak-kutatás más területeiről is sorolhatnánk, ahogyan már utaltam is rá: többek között a huszadik század történelmi eseményei mutattak rá annak a tézisnek a tarthatatlanságára vagy utópikus voltára, miszerint a modernizáció illetve az állami erőszak-monopólium intézménye a destruktív erőszak visszaszorulását eredményezi. Az erőszak és modernség viszonyáról számtalan, egymásnak részben ellentmondó elméleti megközelítést említhetnénk: az erőszakot több klasszikus szociológus a haladás ellentétjét képező barbárságként, az erőszakmentességet pedig egyfajta történelmi fejlődés céljaként, csúcspontjaként értelmezi, mások szerint antropológiai jellemzőnk az erőszak, de kétségkívül igaz az az állítás is, miszerint pont a modernizációval járó technikai fejlődés tesz lehetővé újfajta erőszakformákat.[17] Szintén parttalan elméleti reflexió

esztétikájának, de ismertek a holokauszt-túlélő Jean Améry saját tapasztalatára épülő gondolatai is a drasztikusan megkínzott test fájdalmáról (AMÉRY 1965, 623–638). A testi fájdalom nyelvi közvetíthetetlenségének elméletéhez, illetve a hatalom és a fájdalom összefüggéséhez vö. SCARRY 1985.

[16] Harald Welzer a háborús erőszak kapcsán, a katonák kiszámíthatatlan és uralhatatlan érzelmi és biokémiai reakcióinak elemzésekor hangsúlyozza, hogy az erőszak ezen dinamikája az oka mind az erőszak közvetíthetetlenségének, mind az elméleti megközelítések, az erőszak-kritika kudarcának (WELZER 2013, 39).

[17] Elias, Adorno, Baumann és Sofsky gondolatait elemzi ebben a kontextusban: STEHR 2013, 375.

tárgyává vált az erőszak állami monopóliumának problematikája,[18] a „szükséges" legitim, rendfenntartó, konstruktív erőszak és az illegális, szankcionálható, destruktív erőszak közötti határvonás lehetséges kontingenssége. A modernizáció illetve az említett jelenségek januszarcúságának kicsinyítő tükre az erőszak januszarcúsága, az előbbiekben ambivalenciaként vagy dialektikaként tárgyalt jelenségek egymásmellettisége.

Jelen kötet a Debreceni Egyetem Kulturális Archeológia kutatócsoportja által indított *Cultura Animi* könyvsorozat első köteteként *Az erőszak reprezentációi* című interdiszciplináris műhelyszemináriumon (Debrecen, 2014. február 7.) elhangzott előadások bővített és továbbgondolt változatait adja közre. A workshop keretei között a témában rejlő nehézségek és lehetőségek megvitatását tűztük ki elsődleges célként, a nemzetközi szakirodalom aktuális eredményeinek kontextusában, különböző tudományterületekről származó elméleti felvetések és konkrét elemzések fényében. A kötet tanulmányai közötti kapcsolódási pontok relevanciája híven tükrözi az elhangzott előadásokat követő termékeny tudományos diszkusszió tanulságait, bár ebben a rövid bevezetőben nem áll módomban számba venni ezeket a belátásokat, elméleti felvetéseket. Fazakas Sándor tanulmányának kiindulópontja – jelen írásához hasonlóan – jellemző ambivalenciák boncolgatása: a protestáns teológia és etikai gondolkodás szempontjából mutatja be a kereszténység és az erőszak kapcsolatának történetét, a teológiatörténeti kitekintésen is túlmutató morálkritikai megfontolások kontextusában, többek között a Harmadik Birodalom eutanázia-programjának elemzésével. Balogh László Levente a nem egyszer korszakhatárként, cezúraként értelmezett (valójában politikai, gazdasági, társadalmi folyamatosságba illeszthető) első világháború erőszak-tapasztalatát teszi kritikai elemzés tárgyává, felmutatván a háborús

[18] A modern állam az erőszak monopolizálásán alapul (szemléletesen illusztrálja ezt a politikai folyamatot Charles Tilly sokszor idézett megállapítása: „War made the state and the state made war"). Thomas Hobbes az erőszak monopolizálását az (önkényes) erőszak korlátozásának, visszaszorításának (egyetlen) eszközeként, a rend és a béke biztosítékaként értelmezte (HOBBES 1999) – a totalitárius rendszerekben viszont gyökeresen megváltozott az erőszak és az állami monopóliumának szerepe. Az állam, államiság és erőszak kapcsolódási pontjaihoz, az erőszak-monopólium kialakulásának történetéhez vö. BALOGH 2011.

erőszak hagyományos vonásait és merőben új jellegét (a totálissá vált háború, az ipari hadviselés következményeit) is. Takács Erzsébet tanulmánya Didier Fassin francia szociológus, antropológus és író biolegitimitás-koncepciója és Foucault biohatalom-fogalma közötti összefüggések feltárására vállalkozik, a szenvedő test jogforrásként (például segélyek kérvényezésekor) történő felhasználásának példáján. Kiss Lajos András Étienne Balibar francia filozófus 2010-ben megjelent *Erőszak és tisztelet* (*Violence et civilité*) című munkája alapján mutatja be a szerző politikafilozófiai szempontú erőszak-interpretációját, Hegel gondolataihoz való kapcsolódását, valamint elemzi a politika és az erőszakmentesség jelen bevezetőben is röviden elemzett viszonyát, pontosabban az erőszakmentes politika „erőszakosságának" problematikáját. Borbély Szilárd *Egy gyilkosság mellékszálai* című szövegében Valastyán Tamás a halál szimbolikájának és allegorézisének szerkezeti elmozdulásait tárja fel. Takács Miklós a trauma és az erőszak kauzális összefüggéseiből kiindulva elemzi Kováts Judit huszonöt életinterjún alapuló, de fiktív, egyéni perspektívát megalkotó *Megtagadva* című művét. A racionális erőszak problematikáját Horváth Andrea pszichoanalitikus és feminista elméletek kontextusában tárgyalja az Elfriede Jelinek *Kéj* című regényének társadalmi nemi és nemzedéki viszonyait elemző írásában. Kricsfalusi Beatrix tanulmánya Mundruczó Kornél színházi rendezéseiben járja körül az életműben struktúraalkotó jelentőséggel bíró, tehát nem pusztán tematikus szinten megjelenő erőszak reprezentációjának kérdéseit. Az elméleti áttekintő és a teológiai tanulmányokat követő társadalom- és bölcsészettudományi (politológiai, szociológiai, filozófiai és irodalomtudományi), illetve színháztudományi írások után két jogi témájú összefoglaló cikkel zárul a kötet. Az erőszak polgári jogi és büntetőjogi fogalmát és megítélését Román Róbert és Gyurán Ildikó írásai járják körül, ez utóbbi a jogértelmezés gyakorlati nehézségeit is illusztrálja egyes konkrét bűncselekmények elemzésével.

A *Cultura animi* sorozat első kötetét abban a reményben bocsátjuk útjára, hogy az nem csupán a Kulturális Archeológia Kutatócsoportban folyó kutatómunka eredményeit dokumentálja, hanem az elemzésekben olvasható elméleti felvetések, az érintett tudományterületek kapcsolódási

pontjainak tanulságai ösztönzően hatnak majd további olyan kezdeményezésekre, amelyek aktuális jelenségeket új tudományos eredményekhez és kutatási irányzatokhoz kapcsolódóan, az egyes diszciplínák határait átívelően, egyetemek és intézetek közötti vagy akár nemzetközi együttműködés formájában vizsgálnak.

Debrecen, 2014. augusztus 1.

Bibliográfia

Theodor W. ADORNO (1998), *Elkötelezettség*, in uő., *A művészet és a művészetek*, Budapest, Helikon, 117–133 .

Jean AMERY (1965), Die Tortur, *Merkur* 1965/208, 623–638.

Pierre BOURDIEU – Jean-Claude PASSERON (1970), *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Párizs, Les Éditions de Minuit

Johan GALTUNG (1990), Cultural violence, *Journal of Peace Research*, 1990/3, 291–305.

Johan GALTUNG (1971), *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*, in Dieter SENGHAAS (szerk.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

Christian GUDEHUS – Michaela CHRIST (szerk.) (2013), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler

Wilhelm HEITMEYER – John HAGAN (szerk.) (2002), *Gewalt. Zu den Schwierigkeiten einer systematischen internationalen Bestandaufnahme*, in uő. (szerk.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 15–26.

Thomas HOBBES (1999), *Leviatán*, Budapest, Kossuth [1651]

Peter IMBUSCH (2002), *Der Gewaltbegriff*, in HEITMEYER–HAGAN 2002, 26–58.

Thomas LINDENBERGER – Alf LÜDTKE (1995), *Einleitung. Physische Gewalt – eine Kontinuität der Moderne*, in uő. (szerk.), *Physische Gewalt, Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 7–39.

Herfried MÜNKLER (2002), *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist, Velbruck

Herfried MÜNKLER (2002a), *Die neuen Kriege*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt

Heinrich POPITZ (1986), *Phänomene der Macht*, Tübingen, Mohr

Jan Philipp REEMTSMA (2002), *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart, Reclam

Jan Philipp REEMTSMA (2009), *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, München, Pantheon

Elaine SCARRY (1985), *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press

Johannes STEHR (2013), Soziologie, in GUDEHUS–CHRIST 2013, 371–379.

Trutz von TROTHA (1997), *Zur Soziologie der Gewalt*, in uő. (szerk), *Soziologie der Gewalt*, Opladen, Westdeutscher Verlag

Harald WELZER (2013), Krieg, in GUDEHUS–CHRIST 2013, 32–40.

Fazakas Sándor

„A boszorkányfattyak vízbe fojtassanak?..."

Az értéktelen élet fogalmának teológiai kritikája, avagy van az emberi életnél magasabb rendű érték?

Bevezetés

A *teológus* az erőszak történelmi bűnösszefüggéseinek megnyilvánulása kapcsán arra a kérdésre keresi a választ, hogy mennyiben volt a keresztyénség történelme során erőszakot eltűrő vagy erőszakot alkalmazó keresztyénség, s ennek a folyamatnak milyen filozófiai vagy teológiai, illetve pseudo-teológiai szempontok szolgáltattak elvi hivatkozási alapot, és hogy rendelkezik-e a hittudomány[1] olyan normatív-kritikai funkcióval, amely támpontot nyújthat a régi és új erőszak-megnyilvánulások kritikai vizsgálatához.

A kérdés sem történelmi távlatból, sem pedig hétköznapi vonatkozásaiban sem kerülhető meg: hogyan egyeztethető össze a keresztyén tanítás alapvető követelménye, a *szeretet* megélésének parancsa, az elhatárolódással, a bűn és a gonosz gyűlöletével, vagy a világ szeretetének megtagadásával? Mit gondoljon az egyszerű hívő lélek és a korunk vallásos értékek iránt érdeklődő embere, amikor kilépve a templomból – ahol a békesség és a szeretet örömüzenetét hallgatta – a gonosz gyűlöletének és legyőzésének erőszakot sugalló szimbólumaival találja szemben magát? Európa számos temploma előtt Sárkányölő Szent György szobra áll (például Kolozsvár, Tübingen, Prága), aki lándzsájával megöli a sárkányt. Katolikus templomok freskói vagy oltárképei gyakran Szent Mihály angyalt lángoló pallossal ábrázolják, amint lesújt a lába alatt megkötözve fet-

[1] Református teológusként értelemszerűen a protestáns teológia és etikai gondolkodás örökségét és tudományfejlődését kívánom figyelembe venni.

rengő szörnyetegre, a „régi kígyóra", a világ fejedelmére, a Sátánra (Jelenések Könyve 12,7–9). Az egyik a földi, a másik az eszkatológikus (zsidó apokaliptikából átvett) Gonosz ellen küzd – ez a küzdelem pedig végigvonul a keresztyénség történelmén. A sárkány a keresztyén nyugaton már Theodosius császár uralmától kezdve az Isten, a hit, majd a keresztyén birodalom ellenségének szimbólumává lett. I. Ottó 955-ben Augsburgnál a sárkányölő Szent Mihály zászlaja alatt győzte le a pogány magyarokat. A keletről támadó ellenség mint az Isten és ember ellen támadó gonosz megszemélyesítője a keresztyén birodalom rendjét, hitét, életét veszélyeztette – néhány évtized leforgása alatt viszont ez az „istentelen horda" maga is a keresztyén nép tagjai közé számláltatott. Különben a keresztyén birodalom története a kereszttel kezdődött. De nem a golgotai kereszttel, hanem egy „álom-kereszttel", amelynek jegyében (*in hoc signo vinces*) Nagy Konstantin 312-ben győzött, s ennek a győzedelmes keresztnek jegyében került sor a keresztyén birodalom kiépítésére. Ezzel „Róma" immár elbúcsúztatja antikrisztusi és istentelen jellegét (amelyre a Jelenések Könyve 13 értelmében a keresztyénüldözéssel tett szert), s immár egy új arcot kíván felölteni, Krisztus ezeréves birodalmának arculatát, amelynek kiterjesztése legfőbb célkitűzéssé lesz – ha kellett, tűzzel, vérrel és vassal. Vajon hogyan történhetett ez? Miért válhatott a kereszt győzelmi jelvénnyé, a kezdetben bolondságnak tartott kereszthalál egy birodalom ideológiai alapjává, a rettegett város pedig „örök várossá"? „Sárkányölés" vagy békességteremtés a keresztyénség mandátuma a világban? Miért jár oly szorosan karöltve a szeretet és a gyűlölet, a békesség és a harc, miért lesz az egykori üldözöttből üldöző, a tegnapi mártírból holnap diadalmas elnyomó?

Ugyanakkor nem tekinthetünk el az utóbbi évtizedek ökumenikus egyházi mozgalmainak erőfeszítései és programjai felett sem, amelyek nemcsak az erőszak áldozatainak felemelése és a humanitárius segítségnyújtás által, hanem az erőszak megelőzése, valamint erőszakmentes struktúrák kialakítása érdekében is keresik az adekvát megoldások útját.[2]

[2] Lásd ehhez az Egyházak Világtanácsának kezdeményezésére meghirdetett az *Erőszak legyőzésének évtizede 2001–2010* programjait (http://www.overcomingviolence.org), vagy az evangélikus szociáletikai munkacsoport vonatkozó ökumenikus dokumentumokat és interdiszciplináris megközelítésű tanulmányi-tájékoztató anyagot tartalmazó kiadványát (Reuss–Orosz 2005).

1. A keresztyénség és az erőszak kapcsolatának ambivalenciája

Tény, hogy a Biblia olvasása során az erőszak legkülönbözőbb formáival találkozunk népek, vallások és kultúrák, ember és természet, Isten és ember kapcsolatában (Dietrich 2004, 252–267). Sőt maga Jézus Krisztus, Isten Fia is erőszakos halált szenved a kereszten. Ismert ugyan a történeti Jézus-kutatásnak egy olyan irányzata, amely Jézust a radikális zélóta mozgalomhoz sorolja, amely az erőszak alkalmazásától sem riadt vissza, de ehhez sem történeti, sem pedig elegendő bibliâi bizonyítékok nem állnak rendelkezésre. Jézus sokkal inkább a korra szintén jellemző másik irányzathoz, a pacifista-quietista, illetve apokaliptikus mozgalomhoz sorolható, aki *áldozat*ként[3] nemcsak elszenvedi a hatalom brutalitását, de eszkatológiai távlatból számol a világban található állapotok megváltoztatásával: ezt viszont nem az emberi lehetőségektől, hanem Isten munkájától teszi függővé. Ez nem jelenti az ő követőinek teljesen apolitikus magatartását vagy a világból való aszketikus kivonulást. Az erőszakról való lemondás, az ellenség szeretetének parancsa, a megbékélés indulata, a kölcsönösség és a végítélet igazságosságának a reménye közvetlenül is hozzájárulhat az emberi együttélés rendjéhez, a közállapotok megváltoztatásához (lásd Moser–Schrey 1985, 169–170). Ennek ellenére kérdés viszont, hogy miképpen értelmezhetőek a Jézusnak tulajdonított szavak az írástudók és a farizeusok ellen,[4] vagy az

[3] Mind a *victim*, mind pedig a *sacrificium* értelmében.

[4] Máté ev. 23. rész: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bezárjátok a mennyek országát az emberek előtt: ti magatok nem mentek be, és azokat sem engeditek be, akik be akarnak menni" (13.v.); „[...] mert felemésztitek az özvegyek házát, és színlelésből mégis hosszasan imádkoztok: ezzel súlyosabb ítéletet vontok magatokra" (14.v.); „Ezért íme, én prófétákat, bölcseket és írástudókat küldök hozzátok: egyeseket közülük megöltök és keresztre feszítetek majd, másokat pedig megkorbácsoltok zsinagógáitokban, és városról városra üldöztök, hogy rátok szálljon minden igaz vér, amelyet kiontottak a földön" (34–35.v.); „Bizony mondom nektek: mindez megtörténik ezzel a nemzedékkel" (36.v.).

evangélium miatti meghasonlás[5] jövendölése? Hogyan egyeztethető össze mindez a szeretet parancsolatával vagy éppen az ellenség szeretetének megkövetelésével?[6]

Ez az ambivalencia már az őskeresztyénség idején is tovább tart. Egyrészt elmondható, hogy az első gyülekezetek életéből valóban hiányzik az erőszak – főleg a történelmi példák és mai szociálpszichológiai definíciók alapján értelmezett erőszak formái. Az ember és ember közötti erőszak a bűn kategóriájába tartozott, s az őskeresztyének az erőszak elszenvedői voltak, s békességben való érdekeltségükhöz nem fér kétség. Az erőszaknak olyan megnyilvánulásairól, mint amelyek az egyház további történetét terhelik, az ősgyülekezet idején szó sincs. A Krisztus evangéliumának megélése és a missziói parancs nyitást követelt, nemcsak Izrael, hanem a pogány népek felé is. A szeretet kettős parancsának megélése megkövetelte a felebarát fogalmának kiterjesztését, csakúgy, mint a bosszúállásról való lemondást. A békesség megteremtésének érdekeltségét még inkább fokozta a meghatározó eszkatológiai horizont: az Isten ítéletének várható közelsége, s ennek az ítéletnek a remélt kimenetele, amely igazságosan ítél kinek-kinek cselekedetei szerint. Kezdeti szakaszában – a fentieken túl – a keresztyénség szociológiailag sincs abban a helyzetben, hogy fizikai erőszakot alkalmazzon érdekeinek érvényesítése végett (THEIßEN 1979, 160–179). Viszont fellelhető az őskeresztyénség életében és magatartásában egy úgynevezett „latens agresszió" a *verbalitás és a képzelet* szintjén, Ulrich Luz megállapításai szerint (LUZ 2004, 268–284). A Jelenések Könyve 6., 16. és 19. fejezetei úgy mutatják be a keresztyéneket, mint akik ugyan reménnyel tekintenek az ellenség feletti győzelem ígéretére, de ennek a harcnak ők nem aktív részesei. Magatartásukat a hűség, a kitartás és az állhatatosság jellemzi a szenvedés idején. A pásztori levelek ábrázolásában a gyülekezetek életrendje

[5] Máté ev. 10. rész: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy békességet hozzak a földre. Nem azért jöttem, hogy békességet hozzak, hanem hogy kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyet anyósával, és így az embernek ellensége lesz a háza népe" (34–36.v.).

[6] E kérdések és hasonló felvetések további bibliai szövegértelmezési (exegetikai-hermeneutikai) és teológiai reflexiók tárgyát képezik, amelynek részletes bemutatása meghaladja ennek a tanulmánynak a kereteit, de eredményeire utalás történik.

és a missziói parancs betöltésének kötelezettsége olyan helyzetet teremtenek, amelyben a keresztyéneknek egyrészt el kell viselniük az Evangéliummal szembeni külső agressziót, másrészt belülről kell elhatárolódniuk a tévtanítástól és a hitetlenségtől – mindezt a végső igazságos ítélet reményében.

Hogyan értelmezhető hát az őskeresztyénség életében tapasztalható verbális agresszió? Luz megállapításai (LUZ 2004, 268–284) a szociálpszichológia szempontjából szolgáltatnak egyfajta magyarázatot. E szerint a korai keresztyénség előbb a zsidóságon belül, majd a pogány környezetben megtapasztalt veszélyeztetett és fenyegetett állapotában kereste az önazonosság megőrzésének lehetőségeit. Jézus polemikus szavai és Pál apostol zsidóellenesnek tűnő kiszólásai[7] már a húsvét utáni gyülekezet történelmi tapasztalatainak horizontján kerültek értelmezésre: a keresztyének saját üldöztetésük prototípusát a Jézus megalázásban, szenvedésében és megfeszítésében vélték felfedezni. Az elszenvedett mellőztetés és az irányukban megnyilvánuló elhatárolódás, majd agresszió okozta frusztrációt csak az a tudat volt képes ellensúlyozni, hogy amint részeseivé váltak a Krisztus szenvedésének, úgy az ő győzelmének is részesei lesznek. S ha Krisztus valóban győz a bűn és a gonosz felett, s ennek előjele a feltámadásával már nyilvánvaló lett, akkor nem kétséges, hogy jelenlegi nyomorúságos állapotukra van megoldás: egyelőre, ideiglenesen még ez a tudat és reménység teszi képessé őket az állhatatos kitartásra (ὑπομονή), de ez nem gátolja meg őket abban, hogy a képzelet szintjén számoljanak azzal, hogy ellenségeik végül elnyerik végső büntetésüket a krisztusi győzelem jegyében. Sőt, ezzel párosul a felismert igazság latens kizárólagosság-igénye: aki megveti Jézus személyét, az az ő követőit is megveti, önmagát pedig kizárja az üdvösségből – ezért is felesleges fizikai erőszakot alkalmazni. Majd ehhez társultak a korán jelentkező tanításbeli elhajlások, tévtanítások, egyszóval a tiszta

[7] Például 1Thess 2. rész: „Ezek megölték az Úr Jézust, ugyanúgy, mint a prófétákat, üldöztek minket is; nem kedvesek Isten előtt, és ellenségei minden embernek, akadályoznak minket abban is, hogy prédikáljunk a pogányoknak, hogy üdvözüljenek: így teszik teljessé mindenkor bűneiket. De végül utol is érte őket Isten haragja" (16-17.v.).

tan veszélyeztetettsége. Ez okok együttesen vezettek – immár a keresztyénség részéről – az elhatárolódáshoz, a kommunikáció megszüntetéséhez, kirekesztésekhez a csoport szociokulturális identitásának és ideológiai összetartozásának megőrzése érdekében (LUZ 2004, 2779–284, vö. LUZ 1998, 265). Mindez érthetőbbé válik, ha a teológiai tanfejlődés fókuszán keresztül szemléljük a kérdést: valójában igen hamar kialakultak olyan lényeges hitigazságok (főleg a krisztológia területén), amelyeket nem lehetett kiszolgáltatni a karizmatikus vagy a Lélekre hivatkozó továbbtanítás (1Jn 4,1kk; Júd 19) tetszőlegességének vagy a páli levelek és más bibliai iratok állandó magyarázásának, újraértelmezésének (2Pét 3,16). Az ilyen irányú ellenérzés és az elhatárolódás annál is élesebb volt, mivel a „másik tanító" ugyanúgy igényt tartott az „igazi keresztyén identitás" képviseletére, mint a védekezésre szoruló. S mivel ebben az időben még nem alakult ki a tanítói tisztség, illetve hivatal olyan formája, amely őrködhetett volna a tan tisztasága felett, a helyes tanítás képviselete ügyében nem volt mellékes a gyülekezeti vezető vagy tanító argumentatív készsége, tekintélye. Tény viszont, hogy a védekezési mechanizmusként előállt előítéletek, sztereotípiák és elhatárolódások nem halkulnak el az üldöztetés megszűnésével, hanem végigkísérik a keresztyénség történelmét, s a verbális agresszió nem egyszer vezetett fizikai erőszakhoz.

De az erőszak megítélése az egyházban egyháztörténetileg és teológiatörténetileg nézve is ambivalens. Egyrészt a Rómaiakhoz írott levél 13 része alapján az egyház minden időben vallotta, hogy az erőszak a felsőbbség legitim eszköze a hatalom gyakorlásában, a külső rend megőrzésében és a gonosz elleni küzdelemben. S bár az erőszak alkalmazása – az augustinusi, majd a középkori morálteológia kategóriáiban – rossz, célját tekintve mégis elkerülhetetlen, főleg az egyház belső egységét fenyegető herezisek kiirtása, vagy a keresztyén társadalmakat kívülről fenyegető pogányság támadásának kivédése érdekében. Történelmi küldetésének érvényesítése érdekében tehát az egyház évszázadokon keresztül igyekezett legitimálni az erőszak alkalmazásának szükségszerűségét, el egészen a gyarmatosítás támogatásáig, méghozzá a missziói parancsra való hivatkozással. Másrészt viszont éppen a felebarát ügyéért való közbelépés erőszakmentes struktúrák kialakításában tette érdekeltté az egyházat. Luther az *Evangélium* és a *törvény* megkülönböztetésével indokolja e kettősség feloldhatatlanságát: a törvény egyrészt szükségesé teszi az erőszak alkalmazását a külső rend fenntartása érdekében, az Isten által arra rendelt hatalom birtokosa, illetve a felsőbbség által. Az Evangélium viszont nem menti fel, hanem beteljesíti a törvényt – vagyis megerősíti Isten rendelését és akaratát, s ezzel hitelesti a legitim hatalom eljárását. Amit Luther sem fogad el – Kálvin is ezen a nézeten van –, hogy világi-hatalmi eszközök (például erőszak vagy más kényszerítő megoldások) kerüljenek alkalmazásra a lelki közösség, az egyház sorain belül az érdekérvényesítés végett. Itt a szeretet a meghatározó elv. És az egyes ember sem alkalmazhatja az erőszak eszközeit a saját személyes érdekében. Ez nem feltétlenül passzivitást vagy szorító helyzetből való menekülést jelent, hanem az erőszakról való lemondást, mert az erőszakmentesség olyan, mint az imádság: olyan akció, amelyben az ember az ügyét Istenre bízza. Adott esetben a jog és a törvény egyébként legitim eszközeiről való lemondás lehet a hatalom olyan megnyilvánulásának módja, amely több békét és igazságot teremt.[8] A reformátori teológia (Luther, Melanchton, Kálvin) tehát meghagyja a világi felsőbbség jogát az erőszak alkalmazására a külső rend fenntartása és a bűn megfékezése érdekében – sőt, a felsőbbség kötelezettségévé teszi, hogy a keresztyén tanítás tisztasága felett is kardjával őrködjön (vö. LUTHER 1914, 6-14). Nem véletlen ez, hiszen bárminemű tévtanítás súlyos szociális következményekkel járt, és az együttélés rendjét borította fel. Csak a rajongók, például újrakeresztelkedők követelik meg a teljes erőszakmentességet, politikai értelemben is. Viszont az egyes embernek és a hívők közösségének más eszközökkel kell úrrá lenniük a világban fellelhető igazságtalanság felett (imádság, passzív ellenállás, üldöztetések előli kitérés) – csak és csakis legvégső esetben kerülhet sor az aktív ellenállás foganatosítására, de ennek is igen szigorú kritériumai vannak (például Kálvinnál a kor-

[8] Például, ha a hitelező nem mond le arról, hogy adósát kényszerítő eszközökkel szorítsa tartozása megadására, akkor ugyan megkapja az őt megillető összeget, de az eljárás nem munkál több békességet, inkább a szenvedés és nélkülözés meghosszabbítását idézi elő (LUTHER 1888, 40).

mányzás felelősségének átvétele, isteni elhívásról való meggyőződés – lásd KÁLVIN 1909, II, 776-778; FAZAKAS 2009, 134–138).

A keresztyén gondolkodás és teológia felől időnként nagyon erős impulzusok érkeznek a társadalmi élet és politikai gyakorlat irányába, annak a felismerésnek a jegyében, hogy az erőszak alkalmazása mindig egy csoport érdekének abszolutizálása felől fakad, s lezárja a konszenzusos megoldáskeresés lehetőségét, vagy hogy az erőszak alkalmazása bizalmatlanságot, korrupciót és újabb agresszív magatartást szül, és hogy még az ünnepelt forradalmak után sem képzelhető el erőszakmentes társadalmi berendezkedés, hiszen az új politikai elit minden eszközzel fenn kívánja majd tartani hatalmát. Emblematikus képviselője az új korban ennek az evangéliumi felismerésnek Martin Luther King, aki a békés menetelést, az ellenféllel való farkasszemet-nézést, a szervezett és kitartó, fegyelmezett cselekvést tekintette a fegyveres erőszak egyetlen alternatívájának (KING 2010, 27). Másfelől viszont a konfesszionális háborúk, pacifista mozgalmak vagy a „felszabadítási teológiák” programjai tovább árnyalják a képet, hiszen ezek a mozgalmak nem vetették el a társadalmi közállapotok akár erővel való átalakítását sem.

E vázlatos teológiatörténeti visszatekintés által egyrészt nyilvánvaló, hogy a hatalom gyakorlásának és az erőszak alkalmazásának megítélése a keresztyén tanítás szempontjából ambivalens – ami viszont nem teszi feleslegessé a kérdés minden időben aktuális tisztázását: *hogyan viszonyul egymáshoz a keresztyén egzisztencia partikuláris értelmezése* és az *abszolút igazság ismeretének, illetve birtoklásának igénye?* És egyáltalán, ha az erőszak felszámolására, leküzdésére, a több igazságosság érvényesítésére, és a személyes életvitelben több kiengesztelődni vágyó lelkület kialakítására teszünk kísérletet, megvalósítható-e egy ilyen „program” militáns töltetű fogalmak nélkül?

2. Az élet értékéhez való viszonyulás és az erőszak

A teológiatörténeti kitekintésen túl lássuk immár, hogy milyen egyéni, közösségi vagy politikai identitás, morális értékrendbeli változás, illetve csoportérdek enged teret az erőszak alkalmazásának, s ehhez milyen elvi alapról kerül(t) sor az „idegen” élet értékének relativizálására. Milyen meggondolásból helyezi magát az ember a másik élet értéke és méltósága fölé?

Ez az értékrendbeli változás témánk szempontjából a Harmadik Birodalom eutanázia-programja felől kiindulva jól szemléltethető: az eredetileg jó halálhoz való segítségnyújtás, kísérés és a haldoklás megkönnyítésének fogalma (gör. εὐθανασία) az új korban az értéktelen élet (*lebensunwertes Leben*) megsemmisítésének, az élet érintett akarata ellenére való kioltásának szinonimájává[9] lett (HERMANN 1971, 828). Hitler 1939-ben kelt, később titkos rendelkezéssé nyilvánított privát levelében „engedélyt” adott arra, hogy „emberi belátás alapján és a betegség kritikus állapotának megállapítása után, gyógyíthatatlan betegeknek” a kegyes halál biztosítható legyen (HONECKER 1995, 124). E rendelkezés ellen állást foglalni felségsértést jelentett, annak minden konzekvenciájával együtt – mégis a tiltakozók sorában meg kell említeni két főpapot, az evangélikus Wurm püspököt és a münsteri püspököt, van Galen érseket. A hitleri eutanázia-programban érintettek három csoportba tartoztak: (1) cerebrális fejlődési rendellenességgel született gyermekek, (2) gyógyíthatatlan

---

[9] Témánk szempontjából e tanulmányban csak a *nem önkéntes* eutanázia kérdésére és ideológiai alapjaira térhetünk ki. Az Egyesült Államokban viszont (Society for the Right to Die 1931) és Angliában (Voluntary Euthanasia Society 1936) már a múlt század 30-as éveitől kezdve mozgalom indul az önkéntes eutanázia legalizálása érdekében, s ez a küzdelem az Egyesült Államok egyes államaiban és Európa különböző országaiban mind a mai napig tart. Az önkéntes eutanázia követelésének mozgalma e tekintetben azért is érdemel figyelmet, mert a méltó halálhoz való jog követelése az élettel szemben – legalábbis az élet egy bizonyos, leginkább végső szakaszában – szintén egy magasabb értékre hivatkozva érvel. Az utóbbi évtizedek eutanázia-vitája viszont mutatja az értelmezés további aspektusait is: ma már a méltó halálhoz való jogot és az élet előzetes rendelkezésre, vagy kérésre való kioltását, vagy az öngyilkossághoz való segítségnyújtást jelzi. E kérdésre még később visszatérünk (lásd PRESTON 1982, 553; HONECKER 1995, 121).

szellemi fogyatékkal élő felnőttek vagy öregek,[10] (3) végül – s itt következik a program egészségügyi állapottól független kiterjesztése – faji, politikai vagy gazdasági szempontból „nem kívánatos", illetve értéktelen egyének életének kioltása. Éppen itt nyer visszaigazolást Dietrich Bonhoeffer állítása, miszerint a beteg vagy fogyatékos élet kioltása az egészségesek javára nem szociális, higiéniai, vagy gazdasági, hanem mindenestől világnézeti kérdés (BONHOEFFER 1998, 191). Ha pedig világnézeti, akkor az emberi életnél magasabb rendű érték posztulálása, amely adott esetben az egyén életének kioltását (feláldozását) követeli meg egy magasabb eszme érdekében, nem új keletű, és nem előzmények nélkül való.

Az előzményeket tekintve valóban a hippokratesi esküig kell visszamennünk. Bár az eskü vallja, hogy „senkinek, még akkor sem, ha kifejezetten kérne erre, nem fogok halált okozó gyógyszert adni", az orvos a fogadalom, illetve a szerződés teljesítését „megítélésemnek megfelelően" kívánja megtartani. Az antik korban ugyanis hozzátartozott az orvosláshoz a kezelés esélyeinek a prognózisa, illetve a gyógyíthatatlan betegség meghatározása, s ebben az esetben a feleslegesnek ítélt terápia beszüntetése. Az orvos terápiás kötelezettsége addig tartott, amíg a beteg állapota nem minősült reménytelennek – ellenkező esetben, a terápia további fenntartása és ennek ellenére a halál beállta, az orvoslással szembeni bizalmat rendítette volna meg. Az orvos tehát biztosítani kívánta magát a szakmai mulasztás esetleges későbbi vádjával szemben. Csupán az újkorban merül fel az igény a gyógyíthatatlan betegek további terápiájának fenntartása iránt, egyrészt a haldokló életminőségének legvégsőkig való biztosítása végett, másrészt a tudomány számára hasznosítható ismeret szerzése érdekében (vö. HONECKER 1995, 120; KREß 2009, 284). Valójában az antik korban eutanázia alatt a halállal való higgadt szembenézés művészetét értették (*felici vel honseta morte mori*), amelyre bölcsességgel kell felkészülni. Az egyén életénél van viszont

[10] Hans Christoph von Hase – részben egykori nemzeti szocialista funkcionáriusok adataira támaszkodva – az evangélikus egyház számára készített összesítő dokumentációja 5.000 debil gyermek, 80.000 gyengeelméjű, epileptikus vagy más fogyatékossággal élő felnőtt életének kioltásáról tud (lásd HASE 1964, 66–107).

magasabb rendű érték: a közösség élete, a *polis* jóléte. Az individuum nem létezhet önmagában izoláltan, csakis a közösség rendjén belül. Az ideális polis megteremtése érdekében – Platon szerint – „a rossz testűeket hagyni kell meghalni, a rosszlelkűeket pedig meg kell ölni" (idézi HERMANN 1971, 828), az állam legfőbb feladata pedig az egyén nevelése, hogy erényei kibontakoztatásával, és képességeinek megfelelően, jó és igaz emberként az állam hasznára váljon. Azt ily módon funkcionálisan értelmezett egyén állam iránti kötelessége alól még a halál sem ment fel – de kellő életerő hiányában ennek a kötelezettségének nem tud eleget tenni. Arisztotelész még tovább megy: az ember közösségi lény, és a „jó élet" vagy a „boldog élet" megtalálása csak a közösségen belül lehetséges; a városállam és az egyén boldogulása kölcsönösen feltételezik egymást: a közösség rendjén belül lehetséges az egyén erkölcsös életének kibontakoztatása, de az egyének együtt felelősek a közösség rendjéért, biztonságáért és békéjéért. Viszont ehhez az kell, hogy ez a közösség egyfajta homogenitással rendelkezzen: azaz egyetértsenek az erkölcsileg jónak és boldognak mondható élet tartalma tekintetében (ROHLS 1999, 46–72).

Majd az új kor hajnalán ismételten felvetődik – immár utópisztikus színezettel – az értékes, illetve értéktelen élet képzete a társadalom érdeke szempontjából. Morus Tamás (*Utópia*, 1516) egy olyan ideális állam, illetve tökéletes társadalom képét rajzolja meg, amelyben nincs helye a szenvedésnek és a gyógyíthatatlan betegségnek – ugyanis az egészség és a javak élvezetének képessége teszi jövőképessé a közösséget. Ha a szenvedők és a betegek saját életüket szubjektív módon is értéktelennek ítélik, beleegyezésükkel kioltható lehetne életük, vagy böjtöléssel, éheztetéssel lehetne siettetni halálukat. A 19. században ez az utópia újra felelevenítésre kerül, méghozzá Nietzsche által, aki már nemcsak a szabad halált dicsőíti, de a szenvedő, értéktelen életet feleslegesnek és megterhelőnek tartja a társadalom jóléte szempontjából, s elvárja, hogy a szenvedők jó-szolgálatot tegyenek az élők javára önkéntes, idejében történő halálukkal (vö. NIETZSCHE 2009, Za-I-Tod; HONECKER 1995, 123).

A szociáldarwinizmus és rassz-higiénia képviselői Nietzsche gondolatait már egyenes felhívásnak tekintik arra nézve, hogy az értéktelen életet

eltávolítsák a közösség jóléte érdekében, az életnek adott esetben ugyanis nemcsak nulla, de negatív értéke is lehet. Az első világháború borzalmai és következményei láttán merül fel az a vélekedés, hogy a fizikai élet nem a legfőbb érték. A súlyosan sérült, csak vegetáló, szellemi halottnak minősülő életek csak „ballaszt-egzisztenciák", merő „emberi porhüvelyek", amelyek megterhelőek nemcsak a gondozó személyzet, de a nemzetgazdaság számára is. Velük szemben a szánalom és a részvétérzés nem reális, mert szubjektív értelemben ők már nem éreznek fájdalmat, így az együttérzés (*Mitleid*) is okafogyottá válik – állítja két amúgy köztiszteletben álló tudós, Karl Bindig jogász és Alfred Hoche pszichiáter, tudományos igényű megfigyeléseik és feljegyzéseik alapján (BINDIG–HOCHE 1920, 59). S bár nézeteik komoly kritikát váltottak ki a maguk idején, érveik mégis szellemi táptalajt képeztek a nemzetiszocialista eutanáziaprogram számára. A fenti érveléshez már kis lépés is elegendő volt ahhoz, hogy az egészségügyi szempontok, a természetes szelekció és evolúció elve kiegészüljön gazdasági és szociális érvekkel, s a kiválasztódás elve kiterjesztésre kerüljön a kultúrközösség fogalmára. Így a „boldog életnek" az egyének minél szélesebb körére való kiterjesztése, illetve elérhetővé tétele helyére a *népközösség joga* lépett, amely mint az egyén boldogulásától és egyéni életétől magasabb rendű érték kerül posztulálásra. Ennek érvényesítésében az államnak lesz a legfőbb szerepe, amely már kénytelen különbséget tenni, s e különbségnek érvényt szerezni (immár az erőszak alkalmazásának „legitim" eszközével) a vezetésre teremtett, valamint az erre alkalmatlan, ezzel szemben szolgai feladatra rendelt népek, fajok, nemzetek között (vö. ROHLS 1999, 615–617). Az e magasztos célra elhívott organikus népközösség már faji alapon kerül definiálásra, s önfenntartásának érdekében egyrészt igyekszik megtisztítani sorait az egészségügyi, gazdasági vagy szociális-kulturális értelemben értéktelen és élősködő életek ballaszt-egzisztenciáitól, másrészt a hatalom fenntartása érdekében utánpótlásról is kénytelen gondoskodni, az uralkodó faj további „kitenyésztése" révén – amely célkitűzés újból nem mentes az erőszak különböző formáinak alkalmazásától, akár manipulatív propaganda vagy az orvosi kísérletek által.

A Harmadik Birodalomban viszont nem volt ritka a Lutherre való hivatkozás sem.[11] Az érvelés szerint a torzszülött gyermekek életének kioltása azért nem jelenthet problémát, mert ezek a lények csak *massa carnis*nak tekinthetőek – Luther szerint –, olyan lélek nélküli húsmasszának, akik nem rendelkeznek személyiséggel, nem képesek akartuk kinyilvánítására, nincs öntudatuk és a lelki-szellemi kommunikáció sem lehetséges irányukba. Valóban, Luther 1531 és 1541 között azt ajánlja a felsőbbségnek, hogy rendelkezzen az úgynevezett „boszorkányfattyak" vízbe fojtása felől, hiszen ezeknek a torzszülötteknek az esetén a lelket az ördög helyettesíti (LUTHER 1919, 5207).[12] Viszont az ilyen és hasonló hivatkozásokat csak kritikával lehet kezelni: tény, hogy a 16. század emberének antropológiai ismerete és anakronisztikus ördögképe nem mérhető a mai, felvilágosodás utáni tudományos ismeretek vagy a modern orvostudomány kategóriáival (vö. BACHMANN 1985, 102–115; REUSS 2012). Inkább arra a kérdésre kell figyelni, hogy mi az az ideológiai vagy haszonelvű elvi megközelítés, amely az aktív eutanázia gyakorlatát, illetve az élet erőszakos kioltásának bármely formáját koronként fenntarthatónak tartja: a késő középkorban az ördög szerepének képzete, a Harmadik Birodalomban az értéktelen élet elve, a modern korban esetleg a hasznosság elve vagy az autonómia sajátos értelmezése?

[11] Lásd például Werner Catel gyermekpszichológus 1940-ben írt szakvéleményeit torzszülött gyermekek életének kioltása érdekében. Az ilyen gyermekek száma ebben az időben körülbelül 16.000-re tehető (HONECKER 1995, 125).

[12] *Krielkopf, Wechselbalg* – a vonatkozó kutatás is alátámasztja (s magyar nép mentalitásban is tetten érhető), hogy a XV.–XVI. században a fejlődési rendellenességekkel születő gyerekeket „alácsempészett gyerekeknek" (váltott gyereknek) tartotta a kor, mondván, hogy az eredeti gyermek helyére a bábaasszony figyelmetlenségét kihasználva az ördög csempészte be a gyermeket anyja szülőágyába. Máskor az ördög apaként szerepel, aki elváltozott formában elcsábította az anyát, és e szexuális kapcsolatból születik a rendellenes gyerek, a „boszorkányfattyú". A gondolatot a kereszténység előtti germán kultúrkör is ismeri. Az ilyen lény születésében tehát az ördög így vagy úgy, de tevékeny szerepet játszott, ezért az ilyen lény nem is ember, elpusztítása jogos. Vö. KŐSZEGHY–PARRAGH 2003, 9; BACHMANN 1985, 102–115.

3. A morál változása és az erőszak

Az *értéktelen élet* valóságának feltételezése tehát történelmileg „morális" alapot teremtett az élet erőszakos kioltásának megindokolására, és annak bizonyos társadalmi rétegekben való elfogadhatóságára. A szociális hasznosság elve, a gazdasági produktivitás, illetve ennek a hiánya, a rassz-higiénia és népegészségügyi meggondolások, valamint az adott kor és az azt követő generációinak tökéletesítési programja olyan értékeknek bizonyultak, amelyek megkövetelték bizonyos „áldozat" meghozatalát egy népközösség jóléte és történelmi küldetése érdekében – az eutanázia alkalmazásától a tömeggyilkosság ipari méreteket öltő, logisztikai és technikai perfekcionizmusal történő csúcsra járatásáig.

Hogy miért tekinthető a leírt jelenség morális alapnak? A közgondolkodás a morál kapcsán általában a közösségi életet szabályozó és meghatározó, konvenciók alapján kialakult szabályok összességét érti. Az egyén azt teszi, amit mindenki tesz – vagyis nem racionális meggondolások alapján keresi a helyes döntés lehetőségét, hanem alkalmazkodik a többség értékrendjéhez, hagyományaihoz, elvárásaihoz. S valóban, ha a morál alatt bizonyos *normák*, valamint *tipologizálható és szabványosítható magatartásformák rendszerét* értjük, amelyek az élet bizonyos területein érvénnyel bírnak, akkor számolnunk kell a morál tartalmának koronként sajátos, térben és időben megnyilvánuló, csoportérdekek által meghatározott megnyilvánulásaival. Az ehhez mért alkalmazkodás vagy eltérés pedig minősíti az egyén, vagy egy közösség viszonyulását a „jó" vagy a „rossz" kategóriáiban. Egy ilyen moralitás ugyanakkor innovatív ígérettel bír: egy új eszme, felemelkedést ígérő politikai vagy vallási program úgy kíván érvényt szerezni magának, hogy meghirdeti az új morál idejét, amely abszolút igényt követel magának – s általában tagadja a régi morál, a régi erkölcs tartalmát. Az ehhez való alkalmazkodás pedig az egyén számára is perspektivikusan hat.

A moralitás tartalmát tehát az érvényes princípiumokon való tájékozódás mértéke határozza meg. De ez a fajta tájékozódás, illetve alkalmazkodás nem követel különösebb szellemi vagy lelkiismereti erőfeszítést az egyén részéről – ez különbözteti meg a morált az *ethosz*tól. Ez

utóbbi ugyanis a nevelés és a hagyomány által elsajátított, konkrét szituációban és cselekvésben helyesnek bizonyuló irányultságot és szabályok összességét jelöli, amely nemcsak összekapcsolja a cselekvésben érintett egyének közösségét, de elvi és gyakorlati reflexiók felől tartalma mindig felülvizsgálatra is kerül. Az etikus magatartás pedig nem engedi sodorni magát a konvenciók által, hanem az ésszerű cselekvés lehetőségére kérdez rá, miközben igyekszik megőrizni a cselekvő szubjektum autonómiáját és szabadságát, valamint tudatosan megélni felelősségét (vö. FREY 1995, 6–7; HONECKER 1990, 6–7).

Ha pedig ez így van, akkor a morál nem mindig lehet pozitív tartalmú – még akkor sem, ha az egyén vagy a csoport tagjainak értékítéletét és cselekvési opcióit széles körben meghatározza. Mert ha a fent említett, a „népi közösség jóléte az értéktelen élettel szemben" elve emancipálódik olyan normává, amely meghatározza a világképet és széles körben elfogadott magatartásformák rendszerét hozza létre, s mindehhez a kor tudományának és jogrendjének támogatásával[13] is bír, belátható, hogy az egyén csak nehezen vagy egyáltalán nem képes az új morálhoz kritikailag viszonyulni, vagy annak érvénye alól magát kivonni. Sőt az új, a tudomány, a jogrend és netalán a vallási intézményrendszer által megtámogatott morál a csoportidentitás biztosítása számára is jól hasznosítható – ilyenkor a csoportra, illetve a közösségre nézve veszélyes elemek beazonosítása és a vélt vagy valós konfliktusok megoldása a hatalom birtokosai számára elsőrendű feladatként kínálkozik. Ez az összefüggés viszont egy olyan törvényszerűség, amely nem kapcsolható csak a nemzetiszocialista diktatúra történelmi példájához. Egyedi a Harmadik Birodalom esetén a tömeggyilkosság ipari méreteket öltő, professzionális megszervezése – nem egyedi viszont a hagyomány, a csoportidentitás, a világnézeti meghatározottság, a vallás, az (alkalmazott) tudomány és a jogrend olyan össze-

[13] A nemzetiszocializmus jegyében elkövetett tömeggyilkosságok kiváltó okainak kutatása során a szociálpszichológia helyesen mutat rá arra, hogy egy tekintélyelvű társadalom (német rendi és katonai mentalitás által strukturált) értékrendje és kollektív identitása miként került megerősítésre az eugenika, alkalmazott biológia (magasabb faj kiválasztódása) korabeli ismereteivel, valamint a faji státusz jogi helyzetének kodifikálásával (nürnbergi törvények), lásd WELZER 1993, 362–365.

függéseinek egymásra vonatkoztatása, vagy a politika általi igénybe vétele, amely időnként újfajta morális értelmezési kereteket tesz lehetővé. S bár az utókor eltérően, Hermann Lübbe szavaival élve, „a történelem morális ítélete aszimmetrikusan viszonyul" (LÜBBE 2003, 22–23) a 20. század jobb- és baloldali diktatúráinak következményeihez, ezekre a rendszerekre mégis egyaránt jellemző volt, hogy az élet minden területét és teljes rendjét totális módon kívánták meghatározni. Az emberi természet megváltoztatása,[14] a magasabb rendű faj tökéletesítése vagy a szocialista embertípus megteremtése egyúttal egy új morál igényét hirdette meg – illetve ennek jegyében kívánta érvényesíteni programját.

A morális értelmezési kereteknek ily módon való kialakulása vagy elmozdulása teljes evidenciával követel meg olyan cselekedeteket (például az erőszak alkalmazását), amelyek korábbi kontextusban nem, csupán egy későbbi korban, új értelmezési sémákban minősülnek ember- és életellenes agressziónak, történelmi bűnnek. A jog régóta ismeri ezt a dilemmát – a *nulla poena sine lege* eleve nem teszi lehetővé a feltételezett bűnös büntetőjogi felelősségre vonását abban az esetben, ha a tett elkövetésének pillanatában nem minősült törvényellenesnek. A morál tekintetében viszont, ha lehet, bonyolultabb a helyzet: egyrészt a fenti jogi elv még nem ment fel az erkölcsi felelősség érvénye alól. Másfelől viszont két irányban is működésbe lép a morálra való hivatkozás gyakorlata: egyrészt új referenciakeretben, ahol a korábbi tettek a köz értékítéletével már ellentétesnek bizonyulnak, működésbe lép az önfelmentés igyekezete (parancsra tettem); másrészt az utókor morális ítélete legtöbbször általánosító, a részletek megismerésében és az elmarasztalandó cselekedtek konkrét motivációiban már nem érdekelt vélemény alkotására ragadtatja magát, újból csak az önigazolás igyekezetével (mi jobbak vagyunk, nálunk ez nem történhet meg).

Ezen a ponton viszont nem kerülhető meg a kérdés: milyen elveken és normákon tájékozódik korunk morálja, és a mai morális értelmezési keretek hogyan viszonyulnak az emberi élet értékéhez? Vajon elég az erőszak egykori és mai példáihoz úgy viszonyulni, hogy feltételezzük, a

[14] Lásd ennek részletes kifejtését Hannah Arendt és Eric Voegelin levelezésében (BALOGH–BÍRÓ–KASZÁS 2008, 51–74).

jelenkori demokratikus jogállami keretek, a jogbiztonság és a nyilvánosság elegendő biztosítékot szolgáltatnak arra nézve, hogy a történelem borzalmai ne ismétlődjenek meg? A magyar társadalom, illetve közélet évek óta tapasztalható, aktuálpolitika által kisajátított és moralizáló történelemértelmezése szintén nem tekinthető olyan biztosítéknak, amely tudományos tisztesség és a több társadalmi igazságosság igényével munkálná az emlékezetkultúra etikai dimenzióit és a megbékélés realitását.

Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a technikai civilizáció és az orvostudomány egyébként minden elismerést megérdemlő eredményei nem vezettek feltétlenül az emberi élet értékének nagyobb biztonságához. Inkább egy olyan morális értelmezési keret van – a magyar társadalomban is – kialakulóban, amely ha nem is az értéktelen élet fogalmát vételezi vissza, de legalábbis az élet értékét más elvektől vagy normáktól teszi függővé: az egészség magasabb rendű érték lesz, mint az élet ajándék volta, a hibátlan biológiai lét, mint a belső lelki harmónia. Tény, hogy a haldoklás szociokulturális kereteinek megváltozása és a modern orvostudomány lehetőségei, különösképpen az életet meghosszabbítani képes eljárások tekintetében, átértékelte a „természetes halál" vagy a „méltósággal meghalni" fogalmait. Az a félelem és szorongás érhető itt tetten, amely szerint az ember nem tud, vagy nem hagyják kellő időben meghalni, hogy a halál a technikai lehetőségeknek köszönhetően nem ama természetesnek tartott és definitív pillanatban, hanem az előtt vagy az után következik be. E momentum felett az embernek immár nem áll módjában rendelkezni, s ezért méltatlan helyzetben, védtelenül és kiszolgáltatva találja magát.[15] Anélkül, hogy az erről szóló bioetikai vitát[16] nyomon követnénk, csupán arra kívánunk itt utalni, hogy a méltósággal meghalni követelése ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy az embernek joga legyen életét kellő időben befejezni. Természetesen feltevődik

[15] Az agyhalál definíciója, a transzplantáció iránti társadalmi előítéletek vagy a halálhoz való jog követelése (például gyógyíthatatlan betegség esetén, passzív eutanázia vagy asszisztált öngyilkosság megítélése kapcsán).

[16] Lásd az autonómia fogalmához (KÖRTNER 2012, 120–139), a természetes halál kérdéséről (GOERTZ 2008, 26; BORMANN 2001, 85), valamint az Európai Protestáns Egyházak Közössége etikai szakbizottságának tájékoztató segédanyagát (GEKE 2011, 50–96).

itt a kérdést, hogy mit értsünk méltóság alatt? Ha a méltóság alatt az emberi képességek és tulajdonságok összessége, cselekvő és döntésképességre való alkalmassága értendő, akkor érthető a félelem, hogy ez a méltóság egy feleslegesnek ítélt és technikailag uralt orvosi aktivizmus által sérül. Éppen ezért az autonómia igénye, az önrendelkezéshez való jog (kanti értelemben), a kiszolgáltatottsággal szembeni szabadság értékei jelennek meg olyan morális elvekként, amelyek alapján az ember önmaga kívánja meghatározni halálának idejét. Így az élettel szemben a halál kap egyfajta értelmet – főleg, ha ezáltal az egyén a további szenvedéstől, a hozzátartozók pedig a tehetetlenségérzéstől, lelki és anyagi megterheltség alól kapnak felmentést.

Ez a gondolatmenet első hallásra talán humánusnak, morális értelemben ígéretesnek tűnhet – a bibliai gondolkodás számára mégis elfogadhatatlan, s a teológiai etika a további következményekre hívja fel a figyelmet. Az autonómia fenti olvasata ugyanis a bibliai antropológia felől leszűkített értelmezést jelent; mert egyrészt nem tagadható, hogy az emberi méltósághoz elengedhetetlen az önrendelkezéshez való jog, a józan belátás és ítélőképesség érvényesíthetősége – de az *istenképűség* (*imago Dei*) felől az emberi méltóság *relacionálisan* értelmezendő. Vagyis az ember akkor is rendelkezik méltósággal, amikor már nincs birtokában a fenti képességeinek, de szeretetteljes személyes kapcsolatban van Istennel és hozzátartozóival. Ezt a kapcsolatot és az ebben fogant kommunikációt valóban képtelen az ember bármely technikával is ellenőrizni – de az emberi méltóság és az élet transzcendentális meghatározottságát jelenti. Az ember kapcsolati lény, akinek személyisége nem választható el emberi egzisztenciájától. Az embernek nemcsak van egy teste, hanem önmaga is test, akármilyen állapotban is legyen fizikai-biológiai egzisztenciája. Továbbá az „én" nem létezhet a „te" nélkül – ahogyan azt a dialogikus-perszonalizmus filozófiája, a fejlődéspszichológia és a pszichoanalízis is a teológiával egybehangzóan igyekszik tudatosítani –, ezért az „én" önmeghatározásában is másra van utalva. Autonómiája tehát viszonylagos, illetve relacionális autonómia, amely a bizalom alapján keresi a közös döntés (beteg, hozzátartozók, orvos, lelkigondozó, illetve pszichológus bevonásával történő) lehetőségét a terápia további fenntartásáról, vagy éppen az arról való lemondásról. Ugyanakkor az egyén minden élethelyzetben e relacionális önmeghatározás alapján képes kialakítani reflexív magatartását saját cselekedeteire és történelmi létére tekintettel (vö. HAKER 2002, 229; KÖRTNER 2012, 120–127). E relacionális önmeghatározás nélkül, azaz egy absztrakt autonómiafogalom alapján az emberi hübrisz dönt a saját vagy a másik életének értéke felett, ő kívánja definiálni a méltóság tartalmát vagy ennek hiányát – s innen kezdve már nincs morális akadálya az élet, úgymond humanitárius vagy magasabb cél érdekében (például méltóság megőrzése) történő, belegyezéssel, vagy anélkül való kioltásának.

4. Kitekintés: az egyház és a teológia lehetőségei az erőszak leküzdésének érdekében

4.1. Morálkritika és teológia reflexiók

A reformátori teológia egyik sajátos jellegzetessége *kritikai funkciója* az egyházban és a közéletben. Ez azt jelenti, hogy egyrészt a tudományos teológia lényegét tekintve önreflexív folyamat fenntartásában érdekelt, azaz az egyházban őrállói-prófétai funkcióval rendelkezik ahhoz, hogy a konkrét társadalmi-történelmi helyzet által meghatározott, gyakorlati egyházi életet mindenkor szembesítse a bibliai teológiai normákkal, s szükség szerint korrekciókat ajánljon. Ebben az értelemben a teológiának figyelmeztetnie kell az egyházat, hogy az erőszak történetéhez is a kritikus önvizsgálat, illetve a bűnbánat lelkületével viszonyulhat. Ezt nem a társadalmi elvárásnak engedve, hanem saját belső, teológiai-spirituális alapjai felől, evidenciaként megélve kell az egyháznak felvállalnia ahhoz, hogy saját megújulása (a *semper reformanda* elv értelmében) előtt felszabadítsa lelki tartalékait. Másrészt ez a kritikai funkció a közélet irányában (de saját világnézeti torzulásai esetén is) ideológia-kritikai mandátumában konkretizálódik; ennek értelmében az egyház igehirde-

tése, tudományos-teológiai munkája és közösségi élete rá kell, hogy irányítsa az isteni kijelentés igazságát a társadalmi-politikai élet torzulásaira. Jelen esetünkben, témánkra való tekintettel ennek a mandátumnak egyetlen aspektusát kívánom hangsúlyozni: a *morálkritika* fontosságát. A fentiekben kifejtésre került, hogy egy adott korban érvényesnek tartott normák, elvek és érdekek összjátéka az úgynevezett új morál igényével lépnek fel, bizonyos partikuláris, illetve csoportérdekek hatalmi érvényesítésének érdekében. Ezzel szemben az etika, illetve az etikus magatartás az elvi és gyakorlati reflexiók segítségével, racionális érvelés által kívánja tudatosítani az egyén itt-és-most aktuális felelősségét, döntési lehetőségeit. Aminek viszont kevés figyelmet szentelt az utóbbi évek, évtizedek erkölcsi véleményformálással kapcsolatos teológiai és filozófiai elmélete, az a körülmény, hogy a morál, illetve az erkölcs kapcsán nem egyszerűen cselekedetekről van szó; sokkal inkább meg kell vizsgálni a cselekedetek kiváltó motivációit, s ezek között fokozott figyelmet kell szentelni az emocionalitásnak. Vagyis bizonyos cselekedeteket (akár az erőszak alkalmazását és annak legitimalizálását) nem feltétlenül racionális meggondolások, hanem érzelmi indítékok váltanak ki: például kollektív pátosz, pesszimista korhangulat, boldogabb jövő ígérete, különféle szekuláris remények. A történelem azt bizonyítja, hogy koronként – minden racionális meggondolás ellenére – kollektív érzések, lelkiállapot vagy remények mobilizáló erővel hatottak, s egy ideális társadalom ígéretének fényében, morálisan nem volt már aggályos a biológiai vagy szociálisan értéktelen életek tömeges kioltása (FISCHER 2012, 133–137). A morálkritika ebben a vonatkozásban tehát a teológia és a többi humán tudomány párbeszédében elmélyítendő közös feladat, az interdiszciplinaritás jegyében.

4.2. A bibliai reménység ébren tartása

Ott, ahol az ember rezignáltan tekint az emberiség helyzetére korunk állandóan megtapasztalható erőszakhullámai közepette, a keresztyén igehirdetésnek és bizonyságtételnek ébren kell tartania a reménységet a

békés együttélés iránt. A Szentírás, közelebbről az ószövetségi héber Biblia több olyan messiási próféciát és ígéretet tartalmaz, amely reménységgel tekint arra az eljövendő korszakra, amelyben a társadalmi együttélést (Ésaiás 11,4ff.), az ember és a teremtett világ kapcsolatát (És 11,6–10) és a népek viszonyát (És 2,2–4) az erőszakmentesség jellemzi. Izraelnek, majd később az őskeresztyén gyülekezeteknek ugyan nem volt elégséges ereje az erőszak leküzdéséhez, gyakran kudarcot vallottak, de a prófétai és evangéliumi ígéret és a reménység bátorságot adott számukra a „relatív" igazságosabb együttélés keresésére.

4.3. A megbékélés lehetőségeinek és fórumainak keresése

Nyilván itt is többrétegű jelenséggel van dolgunk: más és más szinten, illetve tartalmi sajátossággal jelentkezik a megbékélés realitása, például a tettes és áldozat találkozásában, vagy ott, ahol ez a találkozás és a személyes jóvátétel már az időfaktor miatt nem lehetséges. További tisztázást igényel, hogy ha az áldozat és az erőszakot elkövető státusza nem is örökölhető, illetve nem ruházható át, mégis milyen felelőssége van egy adott generációnak az előtte járók tetteiért. Végül azzal is számolni kell, hogy maga az emlékezet és az emlékezés gyakorlata soha nem zárhatja ki a tévedés vagy akár a visszaélés lehetőségét – s ezzel újabb sérelmek orvoslásának szükségességét. Mindez az emlékezetkultúra etikai dimenzióinak tudatosítására hívja fel a figyelmet (vö. LIEBSCH 2010, 217–356).

A megbékélés többdimenziós jellegére tekintettel álljon itt három paradigmatikus értékű bibliai történetre, illetve tanításra való utalás. *József és testvéreinek megbékélése* (1 Móz 43-45) arra figyelmeztet, hogy az elszenvedett megaláztatás és sérült kapcsolat megbosszulására nem kerül sor, de nem is kezeli az elkövetett bűnt és erőszakot a normalitás szintjén. A *belátás és a megbocsátás helyreállítja a közösséget* és megnyitja a lehetőséget a közös, boldogabb jövő számára. *Ézsau és Jákób* megbékélése (1 Móz 33) arra figyelmeztetnek, hogy a *megbékélésnek jóvátétel*re tekintő kötelezettsége is van (akár materiális értelemben). A

jézusi etika intelmei (Mt 5,23–24) pedig nyilvánvalóvá teszik, hogy a felebarátnak való *megbocsátás* és az *istentisztelet*, a megbékélés és a kultusz a legszorosabban összetartozik. A felebaráttal való megbékélés az istenképű emberrel való megbékélést jelenti, amely nem egyszeri alkalom, hanem állandó folyamat a konfliktusok kezelése érdekében.

A megbékélés alapja – teológiailag – az Isten-ember kapcsolatában keresendő (2 Kor 5,19), s ennek következtében az ember-ember viszonyának rendezését jelenti. Az egyház csak az *Úri Ima* ötödik kérésének (megbocsátás kérése) összefüggésében és a *megigazulás* bibliai-reformátori tanításának fényében szemlélheti a kérdést. A megbékélés ethosza nem tekinthet el egyrészt az áldozat felemelésétől és méltóságának helyreállításától, másrészt a bűn megnevezésétől és a bűnösök számonkérésétől – de úgy, hogy törődik a bűnös sorsával is (lásd részletesen FAZAKAS 2004; KLEIN 2003). Azért is fontos tisztázni e kérdést, mert a szerepek állandóan változnak: az agresszorból lehet áldozat, az áldozatból tettes vagy éppen ellenkezőleg, a megbékélés lehetőségét kereső, a kiengesztelődés társadalmi folyamata iránt elkötelezett ember. Ehhez a folyamathoz viszont olyan fórumokra, „erőszakmentesség szigeteire" van szükség – a civil társadalom, illetve az egyházak gyülekezeteinek szintjén –, ahol lehetővé válik, hogy emberek a szabadság és a megbocsátás szellemében beszéljenek az elszenvedett sérelmekről, a múltról és keressék a továbblépés lehetőségeit.

Bibliográfia

Hermann ALF (1971), *Euthanasie*, in Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER – Gottfried GABRIEL (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 828–829.

Walter BACHMANN (1985), *Die unselige Erbe des Christentums: Die Wechselbälge*, Gießen, Justus-Liebig-Universität

BALOGH László Levente – BÍRÓ-KASZÁS Éva (szerk.) (2008), *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, Debrecen, Kalligram Kiadó

Karl BINDIG – Alfred E. HOCHE (1920), *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig, Meiner

Dietrich BONHOEFFER (1949), *Ethik*, in uő. (1998), *Werke*, Bd. 6., hrsg. von Eberhard BETHGE et al., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus–Chr. Kaiser Verlag

Franz-Josef BORMANN (2001), Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion, *Theologie und Philosophie* 76 (1), 63–99.

Walter DIETRICH (2004), Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel, *Evangelische Theologie*, 64 (4), 252–267.

FAZAKAS Sándor (2004), *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, Kálvin Kiadó

FAZAKAS Sándor (2009), *Kálvin szociáletikája*, in uő. (szerk.), *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin Kiadó

Johannes FISCHER (2012), *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag

Christofer FREY – Peter DABROCK – Stephanie KNAUF (1995), *Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie*, Waltrop, Hartmut Spenner

GEMEINSCHAFT EVANGELISCHER KIRCHEN IN EUROPA GEKE (2011), *Leben hat seine Zeit, Sterben hat seine Zeit. Eine Orientierungshilfe des Rates des GEKE zu lebensverkürzenden Maßnahmen und zur Sorge um Sterbende*, Wien, Evangelischer Pressverband. www.atimetolive.eu (Utolsó letöltés: 2014. 06. 09)

Stephan GOERTZ (2008), Das Gut des natürlichen Sterbens, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 52 (1), 23–33.

Hille HAKER (2002), *Narrative Bioethik*, in Adrian HOLDEREGGER et alii (Hrsg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen* (SThE 97), Freiburg i. B., Herder Verlag, 227–240.

Hans Christoph von HASE (1964), *Evangelische Dokumente zur Ermordung der „unheilbar Kranken" unter der nationalsozialistischen Herrschaft in den Jahren 1939–1945*, Stuttgart, Innere Mission und Hilfswerk der EKD

Martin HONECKER (1990), *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin–New York, Walter de Gruyter

Martin HONECKER (1995), *Grundriß der Sozialethik*, Berlin–New York, Walter de Gruyter

KÁLVIN János (1559), *A keresztyén vallás rendszere I-II.* (Inst.), ford. CEGLÉDI Sándor – RÁBOLD Gusztáv – ANTAL Géza – BORSOS István (1909), Pápa, Magyar Református Egyház Kiadása

Martin Luther KING (2010), *A reménység testamentuma (válogatás)*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

KŐSZEGHY Miklós – PARRAGH Szabolcs (2003), *„... nem voltak fogyatékosok a történelemben...". A fogyatékosság jelensége a történettudományban*, http://parszab.hu/letoltes/nvft.pdf (Utolsó letöltés: 2014. 06. 09.)

Ulrich H.J. KÖRTNER (2012), Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Autonomie am Lebensende und ihre Grenzen, in Michael FRIEß (Hrsg.), *Wie sterben? Zur Selbstbestimmung am Lebensende. Eine Debatte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 120–139.

Christoph KLEIN (2003), *Bosszú helyett megbocsátás. A megbékélés kultúrájának teológiai alapvetése*, Budapest, Kálvin Kiadó–Luther Kiadó

Hartmut KREß (²2009), *Medizinische Ethik. Gesundheitsschutz – Selbstbestimmungsrechte – heutige Wertekonflikte*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag

Burkhard LIEBSCH (Hrsg.) (2010), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin, Akademie Verlag

Hermann LÜBBE (²2003), *„Ich entschuldige mich". Das neue politische Bußritual*, Berlin, Berliner Taschenbuch Verlag

Martin LUTHER (1520), *Sermon von dem Wucher*, in uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (1888), *Schriften 1519/20*, Band 6., Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 32–59.

Martin LUTHER (1539), *Daß weltliche Obrigkeit den Wiedertäufer mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei. Etlicher Bedenken zu Wittenberg*, in uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (1914), *Schriften 1536/39*, Band 50., Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 6–14.

Martin LUTHER (1540), *Historia von einem Wechselkinde zu Dessau*, in uő., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (1919), *Tischreden*, Band 5., Sammlungen Heydenreichs, Besolds, Lauterbachs u. a. (40er Jahre), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 5207.

Ulrich LUZ (1998), Wehe euch ihr Schriftgelehrter und Pharisäer, Heuchler!, in Katja KRIENER – Rainer STUHLMANN – Klaus WEGENST (Hrsg.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 265–276.

Ulrich LUZ (2004), Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum. *Evangelische Theologie*, 64 (4), 268–284.

Manfred MOSER – Heinz-Horst SCHREY (1985), *Gewalt/Gewaltlosigkeit*, in Gerhard MÜLLER et alii (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 13, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 168–184.

Friedrich NIETZSCHE (2009), *Digitale kritische Gesamtausgabe*, http://www.nietzschesource.org/ (Utolsó letöltés: 2014. 06. 09.)

Ronald PRESTON (1982), *Euthanasie*, in Gerhard Müller et alii (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 10, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 551–557.

REUSS András (2012), *Luther és a fogyatékkal élők – valóban Luther tanítását hallottuk a Kossuth Rádióban?* http://archiv.evangelikus.hu/teologia/luther-es-a-fogyatekkal-elok-2013 (Utolsó letöltés: 2014. 06. 09.)

REUSS András – OROSZ Gábor Viktor (szerk.) (2005), *Szabadulni az erőszaktól. Keresztyén megközelítések*, Budapest, Luther Kiadó

Jan ROHLS (²1999), *Geschichte der Ethik*, Tübingen, Mohr & Siebeck

Gerd THEIßEN (1979), *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr

Harald WELZER (1993), Härte und Rollendistanz. Zur Sozialpsychologie des Verwaltungsmassenmordes, *Leviathan* 21 (3), 358–373.

Balogh László Levente

Az erőszak laboratóriuma

Az első világháború erőszak-tapasztalatáról

„Németország hadat üzent Oroszországnak. – Délután uszoda" (KAFKA 1981, 411). Franz Kafka fentebbi, 1914. augusztus 2-án kelt naplóbejegyzése legalább két dolgot sejtet. Egyrészt érthetjük úgy ezt a mintegy odavetett, és minden drámaiságot nélkülöző megjegyzést, hogy a hadüzenettel semmi rendkívüli nem történt, csak egy mindennapos esemény következett be, amely semmilyen szempontból nem befolyásolja vagy töri meg a mindennapok lefolyását. Másrészt – talán éppen ebből fakadóan – érthetjük úgy, hogy Kafka ezt is egy szokásos háborúnak tekinti, amely előreláthatólag nem hoz mindent felforgató változásokat, és éppúgy zajlik le, mint minden addigi háború. Száz év távlatából visszatekintve Kafka eme tökéletes aggodalom-mentessége igencsak meglepő, és különösen annak fényében érthetetlen, hogy ma mindenütt úgy tekintenek az első világháborúra, mint az egész modernitás őskatasztrófájára, amely annak történetét egy azelőttre és egy azutánra osztja.

A cezurális jellegből elsősorban egy olyan értelmezés bontakozik ki, amely szerint a háború minden korábbi intézményt és eszményt lerombolt, vagy legalábbis messzemenően megkérdőjelezett. Ennek a szemléletmódnak a következménye, hogy a háború előtti korszakot kritikátlanul a stabilitás és állandóság korszakának tekinti, amelyet a háború kettétört, és amelyet immár jóvátehetetlenül elvesztett az emberiség.

> Ha az első világháború előtti időket [...] tömör képletbe foglalnám, bízom benne, a legtalálóbban azt mondhatom: a biztonság aranykora volt az. [...] E jól kiszámított világban senki se tartott háborúktól, forradalmak-



tól, erőszakos változásoktól. Az ész korszakában képtelenségnek tűnt minden radikalizmus, minden erőszak (ZWEIG 1981, 13–14).

> Olcsó és könnyű megállapítás ma már, amikor szótárunkból a 'biztonság' szót réges-rég fantomként töröltük, hogy annak az idealistán elvakult nemzedéknek az optimizmusát nevetségesnek kell tartani, hiszen az emberiség technikai haladása egyáltalán nem hozta meg az általuk hitt s remélt gyors, egyértelmű erkölcsi felemelkedést. Mi, akik az új évszázadban megtanultuk, hogy a kollektív bestialitás semmilyen kitörése sem meglepő, s minden elkövetkező naptól még gyalázatosabb tetteket várunk, sokkal szkeptikusabban tekintjük az ember morális nevelhetőségének kérdését (ZWEIG 1981, 15–16).

Bármennyire utólagos és idealizált is ez a kép, Stefan Zweignek kétségtelenül igaza van abban, hogy háború végleg leszámolt a modernitás számos illúziójával, ami így a „tegnap világát" immár elérhetetlenné tette.

Ugyanakkor azonban a háborúra úgy is tekintettek, mint korábban sosem látott társadalmi és politikai átalakulást kiváltó gyökeres változások kezdetére, amelyek még kevésbé voltak uralhatóak, mint az azt megelőzőek. Ennyiben a háború felerősítette azt a kontingencia-tapasztalatot, amely már a háború előtt is jelen volt, de ezután elementáris erővel tört föl, és a haladás kifáradásának általános érzésével függött össze. Ennek lényege, hogy csak egy olyan mélységes kataklizma, mint a háború tud az apátia és megrekedtség érzéséből kirántani. Csak egy új apokalipszis képes arra, hogy a fáradt világot megújítsa. A fejlődés szükségszerűségének eszméjét felváltotta a megújulás elkerülhetetlenségének gondolata, amely éppolyan kényszerítő erővel bírt, mint az előbbi (MÜNKLER 2014, 229–241). Ebben az elképzelésben egy, a következmények fényében lélegzetelállító romantikus naivitás és az erőszaknak szabad teret engedő ignorancia egyesült. A háborúra úgy tekintettek, mint egy végső harcra, amely képes eldönteni és lezárni a modernitás kulturális és ideológiai összeütközéseit.

Ha azonban a világháborút nem egyszerűen törésként vagy korszakhatárként fogjuk fel, hanem egy hosszú folyamat egyik kiemelkedő állomásának tekintjük, akkor jól látszik, hogy az első világháború addig divergáló folyamatokat kötött össze, illetve szembesített velük így egyben.

Mindaz a fejlődés, amely a háború előtt már megjelent és ismert is volt, de hatásában és következményeiben még nem bontakozott ki, most minden tekintetben láthatóvá vált. Ebben az értelemben az első világháború tulajdonképpen egy kumulatív folyamat csúcsa, amely nem fordította meg a korábban tapasztalt folyamatokat, és nem is terelte új irányba, hanem éppen ellenkezőleg, felgyorsította azok kibontakozását, gazdasági, társadalmi és politikai értelemben egyaránt. Kiterjesztette hatásaikat és radikalizálta azokat úgy, hogy később ebben a folyamatban az első világháború már csak egy epizód maradt, amely lassanként eltűnt messze ható következményei, a második világháború és a hidegháború árnyékában.

Az első világháború erőszak-tapasztalata

A folyamat talán az erőszak-tapasztalat alakulásán, illetve annak következményein keresztül írható le és rekonstruálható a leginkább példaszerűen, annak ellenére is, hogy az erőszak története mindezidáig legfeljebb mellékesen jelent meg a háború kapcsán, illetve stratégiai és taktikai ábrázolásokra szorítkozott. „A háború történetírása [...] többnyire élettelen történetírás", mert a felülnézeti perspektíva nem teszi lehetővé az erőszak elemzését, az ugyanis minden esetben „a test történetéhez vezet vissza bennünket" (AUDOIN-ROUZEAU–BECKER 2006, 21). A testi szenvedés története pedig mindig elköteleződést jelent a történész számára.

> A problémák [...] megkerülése hiba. Hiszen a háborús erőszak olyan prizma, melyben számos, egyébként láthatatlan dolog tükröződik. Leleplezés, reveláció. Egész társadalmak nyílnak meg az erőszakon keresztül azok előtt, akik hajlandók közelről belenézni. Azon keresztül, hogy [...] ők milyen értelmet tulajdonítanak a háborús erőszaknak, és milyen eredményt vonnak le belőle, a motivációkon keresztül, mely arra bírja őket, hogy magukhoz hasonló embereket gyilkoljanak és elviseljék az összecsapás borzalmát, valami nagyon lényegeshez jutunk el: ahhoz, amit – talán nem odaillően és talán túl gyakran pontatlanul – az ő 'reprezentációiknak' nevezünk (AUDOIN-ROUZEAU– BECKER 2006, 22).

Mivel a háborús erőszak kérdése mindezidáig a történettudomány perifériáján helyezkedett el, ezért elsősorban az irodalomtudomány és a pszichológia foglalkozott vele a maga relevánsnak tekinthető kérdésfeltevéseinek szempontjából (ZIEMANN 2013, 7–8).

Előre kell azonban bocsátani, hogy félreértés lenne bármilyen általánosnak tekintett háborús- vagy erőszak-tapasztalatról beszélni, mivel a harcokat az egyes szereplők – tisztek és közkatonák, önkéntesek és besorozottak – egyénileg is nagyon különbözőképpen élték meg, és ennek megfelelően különbözőképpen értelmezték, illetve emlékeztek rá. A keleti front mozgóháborúja és a nyugati front állóháborúja között nagy különbségek voltak, nem is beszélve az egyes frontokon belüli különbségekről a nyugodt és offenzív időszakokban, vagy éppen a háború első, illetve utolsó évében (SCHUMANN 2004). Az első világháborúban olyan hadseregek álltak egymással szemben, amelyek nem csak létszámukban és felszereltségükben vagy fegyverzetükben különböztek egymástól, hanem hagyományaikban és értékrendjükben is. Mindazonáltal, ezek a különbségek nem magyarázzák az erőszak dinamikáját, mivel a hasonló helyzetben levő seregek a harcokban és azokon kívül is általában hasonlóan viselkedtek, és nem annyira a kulturális különbség, mint a katonák személyes és kollektív diszpozíciójának kölcsönhatása és a pillanatnyi helyzethez való alkalmazkodása volt a döntő (uo.). Ezek alapján nem lenne értelme általános erőszak-tapasztalatról beszélni, még akkor sem, ha megpróbálnánk az erőszakfogalom mégoly széttartó irányait egybefogni és definiálni.

Ha a háború elején tapasztalható lelkesedésből vagy emelkedettségből indulunk ki, akkor félrevezethet a látszat, mert az nem az erőszak igenlése volt, hanem sokkal inkább egy defetista naivitás és öncsalás. Ez azonban nem volt általános, mivel jobbára arra a nagyvárosi polgári értelmiségi miliőre korlátozódott, ahol a háborús propaganda leginkább kifejtette hatását, szemben a falusi, paraszti közösségekkel, amelyek számára a háború magától értetődően nagy csapást jelentett. De bármilyen széles körű volt a félelem és az aggodalom, az alig befolyásolta a politikai és katonai vezetésbe vetett bizalmat és az önfeláldozásra való hajlandóságot. A lelkesültség összefüggött azzal, hogy alapvetően néhány hetes, legfeljebb néhány hónapos háborúra készültek, és a mindent elárasztó propaganda ekkor még elnyomta vagy a perifériára szorította a pacifista hangokat, ami a háborúval való szembefordulást szinte teljesen lehetetlenné tette. A háború azonban rendkívül hamar az indusztrializált anyagháború formáját öltötte, és ezzel együtt el is tűnt a lelkesedés; a patrióta és önbizalommal telt hangokat nagyon hamar felváltotta a haza védelméről és az önfeláldozás kötelességéről szóló beszéd.

A háború kitörése valószínűleg minden esetleges és szükségszerűséget nélkülöző körülménye ellenére sem érte teljesen váratlanul az évek óta éleződő konfliktusok és a folytonos fegyverkezés miatt az egyes országok lakosságát. Ezzel szemben azonban meglepő, hogy a háborúhoz kapcsolódó tervek mennyire távol álltak a katonai és politikai realitásoktól. A helyzet téves megítélésének kétségbevonhatatlan jele volt a háború kezdetén tapasztalható gazdasági és mozgósítási káosz. A háborúnak az előzetes várakozások alapján néhány hét, esetleg hónap után be kellett volna fejeződnie. Az első hónapok terveinek kudarca után azonban már senkinek sem volt arra vonatkozó elképzelése, hogy miként kellene folytatni a háborút ebben a helyzetben, arról pedig végképp nem, hogyan lehetne megnyerni (NEITZEL 2014, 17–18). Ebben a tanácstalanságban semmilyen más megoldás nem látszott, mint a háború radikalizálása, amelynek feltételei azonban csak fokozatosan alakultak ki a háború előrehaladtával.

Mindezen külsődleges tényezők hatásai ellenére is egyre inkább lekoptak a háború korábbi motívumai, és egyre inkább a háború újszerűsége kezdett dominálni, amely azonban nem minden tekintetben volt új, legfeljebb Európában volt ismeretlen. A háború újdonsága nem egyszerűen kvalitatív, hanem legalább annyira kvantitatív jellegű is volt. Különlegessége nem egyszerűen az eszközök és módszerek újdonságában van – jóllehet a háború vége felé már ezek dominálnak –, hanem a háború méreteiben, kiterjedtségében és az áldozatok felfoghatatlanul magas számában. Jelen tanulmányban mindezek alapján próbálom meg röviden felvázolni a háborús erőszak-tapasztalat hagyományos vonásait és gyökereit, valamint új és szokatlan voltát.

1. A háború indusztrializált jellege

A 19. század végén és a 20. század elején már voltak példák ipari hadviselésre, de ezek a harcok többnyire vagy korlátozottak voltak, mint a nemzeti egységekért folytatott háborúk, vagy Európa perifériáján, illetve azon kívül zajlottak, mint a Balkán-háborúk, valamint a gyarmati háborúk és az amerikai polgárháború. Az első világháborúban vált először általánossá és ismertté ennek a hadviselésnek minden következménye. A háború első napjaiban a németek közel negyedmillió embert vesztettek. A brit csapatok vesztesége a somme-i csata első napján közel húszezer fő volt. Amikor a háború végén a német és a francia katonai archívumok hivatalosan nyilvánosságra hozzák az elesettek és eltűntek számát, mindenki felháborodva vette ezeket tudomásul. Számos forrás igazolja, hogy a tábornokoknak halvány fogalma sem volt az offenzívák során elszenvedett veszteségek mértékéről. Ennek a fejleménynek azonban nem egyszerűen az áldozatok példátlanul magas száma a következménye. Ennél talán fontosabb az a körülmény, hogy a háború indusztrializált jellege miatt az ember a technikának alárendeltté vált. Nem az emberi adottságoknak rendelték alá az eszközöket, hanem éppen fordítva, maga az ember vált eszközzé. A technikai képességek és előállító kapacitások dominanciája érvényesült a hagyományos stratégiai megfontolások és katonai erények felett. Ennek nyomán alapvetően megváltoztak a hadviselésről alkotott elképzelések is. A háború technikára való alapozása nemcsak a háború előtti doktrínák elavultságát és tarthatatlanságát leplezte le, hanem azt az elképzelést is, hogy a modern háborúban a technikát alá lehet rendelni a hadviselésnek. A háború egyik alapvető tapasztalata éppen az lett, hogy a technikát nem lehet uralni, és ha egy instrumentális kalkulusnak vetik alá, akkor az éppen az embert gyűri le, mert önálló dinamikát nyerve, magát az embert mint kontingens lényt tekinti kiszámíthatatlan és zavaró körülménynek.

Ennek a folyamatnak a tudatosulása és elemzése Ernst Jünger korai műveiben jelenik meg. Jünger mint önkéntes, a háborúhoz eredetileg olyan hagyományos eszményeket és erényeket kapcsolt, mint a hőskultusz és a férfiasság, amelyek illúzióját azonban hamarosan fel kellett

adnia, mert a háború egészen másfajta tapasztalatot hozott számára. Eredetileg kalandot és a hősiesség megnyilvánulásának lehetőségét kereste, amelyeket szembeállított a polgári világ általa életidegennek és életellenesnek tartott, dekadens elképzelésével (ROHKRÄMER 2014). Úgy vélte, hogy a háború világa képes felmutatni az egyetlen autentikus alternatívát, ennek illuzórikus jellege azonban számára is hamarosan világossá vált. A háború ugyanis kezdettől fogva ezzel ellentétes irányt vett. A látványos csaták és mindent elsöprő rohamok helyett végtelen hosszúságú hadműveletek kezdődtek, amelyek csak fokozatos felőrlést tettek lehetővé. Ezek során alig találkoztak az ellenféllel, így maga a harc is idegenné vált. A háború egyre inkább ipari folyamatra emlékeztetett. Jünger mindezen vonások ellenére megpróbált a bátorság és lovagiasság erényeinek helyet találni a harcban.

> A háborúban mindig arra törekedtem, hogy gyűlölet nélkül tekintsek az ellenségre, az ellenfelet férfiassága, bátorsága alapján értékeljem. [...] [S]ohasem gondolkodtam róla alantasan. S amikor később hadifoglyokat ejtettem, felelősnek éreztem magam a biztonságukért, próbáltam megtenni értük azt, ami tőlem tellett (JÜNGER 2014, 66).

Egyik legfőbb gondja az volt, hogy ezeket az elveket hogyan egyeztesse össze a háború indusztrializált jellegével.

Ebből a dilemmából számára egyetlen kiút látszott, az új típusú emberiség megteremtése, amely nemcsak a háborúhoz, de az utána következő új rendhez is képes alkalmazkodni. Az új ember a kemény, állhatatos harcos, vagy más összefüggésben a munkás, aki minden nehézség ellenére rendíthetetlen kitartással és hatékonysággal végzi a háborúban pusztító, utána pedig építő tevékenységét. Jünger úgy vélte, hogy ez a körülmény képessé tesz arra, hogy az ember megszabaduljon a valódi természetét elnyomó civilizációs máztól, és érvényre juttassa ösztöneit, amelyek szempontjából a morális ítéletek éppolyan irrelevánsak, mint az anyagi önérdek. A pusztításra azért van szükség, hogy a régi átadhassa helyét az újnak, ami azonban nem más, mint az ember eredendő, elementáris természete, amely csak egy kataklizmában képes újjászületni. Ez az alapvetően apokaliptikus szemlélet tette lehetővé Jünger számára,

hogy elfogadja a háború megpróbáltatásait: a harc anonimitását, az értelem hiányát, élet és halál esetlegességét és az ember technikának való alávetettségét. Jünger ezeket a körülményeket nemcsak elfogadta, hanem a kor kultúrkritikai szemléletén túllépve, egyenesen úgy vélte, hogy a modern technikától nem megszabadulni kell, hanem a vele való szembenállást megszüntetve, az új világ szerves részévé kell tenni. Túllépett a romantikus civilizáció- és technikaellenességen, nem vissza akart térni, hanem egy új világot látott kibontakozni, amelyben az ösztönöket és a technikát minden nehézség nélkül össze lehet egyeztetni.

> Habár a korábbi háborúk is új irányba terelték a fejlődést, ezen jelenségek köre soha sem volt olyan hatalmas, mint most. Ez a háború olyan, mint az évszázada, előresiető és önmagát megelőző, a technika harca. A technika az, ami ezt a háborút a korábbi háborúktól megkülönbözteti. [...][A technika] befolyását már korábban megismerték. De a jelenségek ilyen széles körét és sokféleségét, tömeges alkalmazását és ilyen gyors változását senki sem álmodta volna. Egyre nagyobb jelentőségre tett szert a gép. Egyre inkább érvényesül az a törekvés, hogy kis területen nagy erőt vessenek be. A gépfegyver használata révén egyetlen ember olyan tűzerővel bír, mint korábban egy egész szakasz. [...] Ahol a gép megjelenik, ott az ember harca vele szemben kilátástalannak tűnik. Hogyan védekezhetne a kézműves hosszú távon a géppel szemben? Vagy megtanulja használni, vagy elvész (JÜNGER 1921, 287–288).

Jünger fenti elképzelése mintegy naturalizálta a háborút, úgy tekintett rá, mint „acélzivatarra", egyfajta természeti eseményre, amelynek során az ember elmossa a régi világot, hogy az a vihar után újjászületve álljon előtte. Kétségtelen, hogy gondolatai nem egyszerűen naivak, hanem az adott helyzetben meglehetősen veszélyesek is voltak. Nem voltak ugyan közvetlen politikai implikációi, és nem gyakoroltak széles és közvetlen hatást sem, mindazonáltal egy olyan gondolkodásmódot képviseltek, amely az erőszakot nemcsak elfogadja, hanem bizonyos tekintetben fel is magasztalja.

Ennek az instrumentalizálási folyamatnak gyakran a modern tudományokba vetett már-már vallásos hit állt a hátterében, amely a 20. század elejére csaknem teljesen zárt világképet volt képes teremteni. Ezek a tudományok a valóban forradalmi hatású elméletektől (például általános relativitáselmélet) egészen a pszeudo- vagy kvázitudományos világképekig (mint például a szociáldarwinizmus és az antropometria) terjedtek, amely utóbbiak nagy hatást gyakoroltak a háború után kibontakozó újabb rasszista diskurzusokra. A szociáldarwinista szemlélet különösen fontos szerepet játszott a háború értelmezésében, mert a nemzetek közötti harcot a természet törvényévé nyilvánította. A háború körülményeihez való alkalmazkodást tekintette a kiválasztódás feltételének, amely élesen szemben állt a hanyatlás kétségbevonhatatlan jelének tartott harckészség hiányával. A nemzetek harcában csak az győzedelmeskedhetett, aki képes volt minden erőt és eszközt mozgósítani. Talán még ennél is fontosabb volt az a következmény, amelyet a tudományos világkép a korlátlannak tekintett emberi alkotóképességről sugallt (REIMANN 2004, 33). Ennek nyomán alakult ki az az elképzelés, hogy minden megalkotható, és ennek az ember nemcsak alanya, hanem tárgya is. Itt jelenik meg először az „emberanyag" gondolata, amely úgy tekint az emberre, mint a világtörténelem nyersanyagára, amelyből „hasznos" és „hulladék" elemek származnak. Ennek egyetlen mércéje a hasznosíthatóság, amely mint racionalizáló kalkulus, minden etikai megfontolást eljelentéktelenít vagy kizár, ez pedig szabadjára engedi az erőszakot. A harctereken az ember egy tényezővé válik a többi között, mégpedig az új fegyvernemek esetleges peremfeltételévé, mint ahogyan az elfoglalt területek elfoglalása is elsősorban higiéniai és bürokratikus problémaként jelenik meg.

2. A háború totalizálódása

A háború totalizálódása két területen, a haditechnika és a hátország kapcsán volt leginkább megfigyelhető, amelyek alapvetően meghatározták a világháború erőszak-tapasztalatát.

Az első világháború még 19. századi háborúként kezdődött. Ez nem egyszerűen a doktrinákban tükröződött, hanem a háború eredetileg elképzelt jellegében. A 19. század minden tekintetben a korlátozott háborúk kora volt. A hadviselés szabályainak lefektetésére tett kísérletek, az 1864-es és 1906-os genfi, az 1907-es hágai konvenciók, valamint az

1909-es londoni tengerjogi deklaráció mind a háborúk korlátozását szolgálták, jóllehet meglehetősen kétségbe vonható sikerrel (NEITZEL 2014, 17). Nem nagyon volt olyan háborús bűn, amelyet a 19. század második felének háborúiban ne követtek volna el, de a nagyhatalmi konfliktusok mind térben és időben, mind az erőforrások mozgósítása tekintetében korlátozottak maradtak. A teljes erőszakpotenciál így nem bontakozhatott ki, és a hadműveletek jórészt a harcterekre korlátozódtak. A világháború kirobbanásakor a korlátozott jellegre vonatkozó elképzelések még nem kérdőjeleződtek meg, de a körülmények gyorsan megváltoztak. A háborús célok gyors és nyilvánvaló összeomlása nem a békére való törekvéseket erősítette, hanem sokkal inkább az erőforrások teljes mozgósítását, és az eszközök alkalmazásában való gátlástalanságot. A harcoló felek minden eszközt megengedhetőnek tekintettek egymás ellen, és minden eszközt azonnal lemásoltak és bevetettek, félretéve minden korábban hangoztatott jogi vagy morális megfontolást. A háború előrehaladtával éppen az addig hozott áldozatok és a belefektetett energia tette lehetetlenné, hogy egyszerűen feladják vagy lezárják a harcokat az állítólagos háborús célok elérése nélkül. Ez indította el azt a kumulálódási folyamatot, amelynek keretében a háború egyre inkább totálissá vált. A véget érni nem akaró harc minden oldalon megváltoztatta az arról szóló elképzeléseket, hogy hogyan kell a háborút vívni, és mindenütt a módszerek radikalizálódásával, valamint a hadviselés határainak elmosódásával, vagy egyenesen eltűnésével járt együtt, a valódi hadicélok pontos meghatározása nélkül. Földrajzi értelemben a „világ" jelző háborúhoz való kapcsolódása, és többi kontinensre való kiterjedése elsősorban abban vált hétköznapi tapasztalattá, hogy koloniális csapatok jelentek meg a háborúban, ami azonban nemcsak a segédcsapatok jelenlétét foglalta magába, hanem sokkal inkább az addig csak perifériálisan tapasztalt koloniális erőszak centrumba kerülését. Ettől kezdve az ellenség immár nem a jól ismert szomszéd, hanem az egzotikus „barbár", akivel szemben a harcot mérséklő – egyébként mindig is kétséges hatásfokú – tényezők semmilyen tekintetben nem érvényesültek, és akivel szemben minden megengedett volt. A háborút ennek apropóján úgy értelmezték, mint egy végső harcot a barbárság és civilizáció, dekadencia és újjászületés között. A harcterekről eltűnt minden olyan erény, amely a harcok hevességét valamelyest képes lett volna mérsékelni.

A totalizálódás másik aspektusa a háború térbeli kiterjedésére vonatkozik, amely egyrészt a lakosság erőtartalékainak teljes mozgósítását, másrészt a megszállt területeken a civil lakossággal szembeni atrocitásokat jelenti. Előbbire vezette be Ernst Jünger a *totális mozgósítás* fogalmát, amelyet szembeállított a hagyományos, monarchikus háborúkhoz köthető részleges mozgósítás fogalmával.

> [A] háború egyre kevésbé fegyveres cselekményekre s egyre inkább gigantikus munkafolyamatokra emlékeztet. A csatatéren megütköző seregek mellett újfajta hadak jelennek meg: a közlekedés, az utánpótlás, a hadiipar, vagyis általában a munka hadseregei. A harcok utolsó fázisában – mint erre az elmúlt háború végkifejlete is utalt – nincs már olyan társadalmi tevékenység – legyen ez a varrónő otthoni munkája akár –, amely legalább közvetve ne számítana háborús cselekménynek. A lehetséges energiák ezen abszolút felhasználása, mely a háborúban részt vevő ipari államokat vulkanikus kovácsműhelyekké változtatta, talán minden korábbi eseménynél világosabban utal a munka világkorszakának beköszöntére. [...] Ilyen hatalmas energia kifejtésére immár nem elegendő a fegyvertelen merő felfegyverzése – olyan fegyverkezésre van szükség, mely mindenkit velejéig, legfinomabb idegszáláig áthat. Ennek a feladatnak a megvalósítása a totális mozgósítás intézményére hárul – arra az aktusra, mely a modern élet szerteágazó és számtalan szálból összefonódó hálózatának valamennyi áramkörét egyetlen mozdulattal kapcsolja rá a háborús energiák távvezetékére (JÜNGER 1996, 54).

Jünger szerint ezek a jelenségek a béke időszakára is kiterjednek, de nem valamiféle számítás alapján véghezvitt cselekvés, hanem egy személytelen kényszerítő erő révén, amelyet a tömegek és gépek hatalma, illetve azok törvényszerűségei jellemeznek. Az egyéneket és szervezeteket ennek rendelik alá, illetve ennek szervezési formáit terjesztik ki az élet minden területére. Ez a folyamat maga a haladás, amely a tömegek hitévé, és így a történelem mozgatójává válik. A háború végső soron nem más, mint ennek csalhatatlan értékmérője, amely „saját törvényei szerint működik – mint valami földrengés, melyben minden épületről kiderül, milyen az alapzata" (JÜNGER 1996, 56). Ettől kezdve már nem egyszerűen

hadseregek állnak egymással szemben, hanem egész nemzetek. A frontot éppúgy nem lehet elválasztani a tudomány és technika eredményeitől, az ipari termelékenységtől, mint a társadalom ideológiai harckészültségétől. Ezek a kölcsönös összefüggések persze korábban is fennálltak, de ezúttal mindent a hadviselés érdekeinek rendeltek alá.

A világháború elmosta a harcolók és nem-harcolók közötti alapvető különbségtételt, amelynek következtében az elűzetés és menekülés teljesen új, tömeges dimenziókat érték el. A háborús erőszak totalizálódásának jele a front és a hátország közötti választóvonal eltűnése (NEITZEL 2014, 20). Ennek során mindenfajta ellenállás kegyetlen letörése, túszszedés, deportálás és egész városok vagy falvak lerombolása általánossá vált. Természetesen minden korábbi háborúnak is kísérőjelensége volt a civil lakossággal való erőszakoskodás, amelynek megvolt a maga funkciója a hadjáratokon belül. Az erőszak ezen formája mindig is az ellenséges terület birtokbavételének rituáléjához tartozott. Az első világháború annyiban más minden későbbi háborús eseményhez képest, hogy ebben az esetben az erőszak emlékezete csaknem kizárólag a fronttapasztalatokhoz kötődik, és a civilekkel szembeni atrocitások az utóbbi időkig szinte teljesen feledésbe merültek, annak ellenére, hogy a háborús propaganda a korban széles körben felhasználta ezeket. A háború egyik újdonsága, hogy ilyen mértékben még soha előtte nem bántak kegyetlenül civilekkel. Az, hogy ennek emlékezete mégsem maradt fenn, alapvetően két dologgal magyarázható. Egyrészt a háború heroikus hangoltságú emlékezete csak önfeláldozást ismert, de az elszenvedett áldozatot nem ismerte el. Másrészt a háború áldozat-emlékezetét a második világháború teljes mértékben „felszívta" azzal, hogy sokkal több áldozatot követelt és az erőszak is változatosabb formákat öltött.

3. A háború hatásai

A helyzetet súlyosbította, hogy az erőszak következményeiről semmilyen tekintetben nem akartak tudomást venni, mert abban a romantikus, hősies férfiideál megroppanását látták, és a férfiasság habituális ideáljait

egyre nehezebben lehetett összeegyeztetni a világháború erőszak-tapasztalatával. A háborút megelőzően, de még a háború folyamán is a domináns férfiideál alapjai az önuralom és az állhatatosság voltak, amelyek azt sugallták, hogy a harcos csakis ennek megfelelően cselekedhet és küzdhet. A 19. század nemzetet védelmező hazafias harcosának képét mindenütt felerősítve ápolta a propaganda. Ez a kép azt sugallta, hogy a frontharcosoknak acélból vannak az idegei, soha sem inognak meg, képesek érzelmeiket és vágyaikat uralni, miközben minden erejükkel hazájuk védelmének szentelik magukat, és ezen küldetésükben semmi sem ingathatja meg őket (CROUTHAMEL 2014, 39). Ebben a tekintetben a háború a férfiasság iskolája volt, ezért a férfiasságot a militarizmussal azonosították, mindkettőt mérhetetlenül leegyszerűsítve ezzel. Ez a kép csak úgy érvényesülhetett, ha a propaganda vagy a kortárs tudomány alátámasztotta, és a „dekadensnek" ítélt csoportok – mint például homoszexuálisok – képével állította szembe.

A háború tapasztalata azonban alapjaiban rengette meg ezt az elképzelést, és megsemmisítette az edzett harcos és áldozatkész hős vízióit, de ennek kimondása mindvégig tabunak számított. A háború okozta sokk végül is két területen relativizálta a korábbi ideálokat. Először nem nagyon tudtak mit kezdeni az olyan háború okozta lelki zavarokkal, mint például a remegés (gránátsokk, *shell shock*, *Kriegszittern*), amely egyfajta testi válasz vagy tiltakozás volt az elvárásokkal szemben. A kezdeti tanácstalanságot mi sem mutatja jobban, mint hogy ezeket a háború előtti pszichiátria tipikusan nőiesnek tartott betegségeivel és rendellenességeivel – elsősorban a hisztériával és a neuraszténiával – azonosították. Másodszor a katonák kifejezetten keresték azokat az alapjában véve nőiesnek tartott érzelmeket és viselkedésmódokat a fronton, amelyek szeretettel és intimitással ellensúlyozták az erőszak tapasztalatát, jóllehet ezeket többnyire igyekeztek megfeleltetni a bajtársiasság erényének és kötelességének (CROUTHAMEL 2014, 39). Ezek után nem meglepő, hogy az indusztrializált erőszak alapjaiban kérdőjelezte meg a 19. századból örökölt férfiideált, de talán éppen ezzel magyarázható, hogy a háború után még inkább ragaszkodtak ehhez, és megpróbálták a háború új tapasztalatával és követelményeivel összeegyeztetni. Ennek lett következ-

ménye az a hipermaszkulin és nőket megvető ideál, amely a nemzetiszocializmusban érte el csúcspontját.

A háborús erőszak-tapasztalattal kapcsolatban vált általánossá a brutalizálódás fogalma, amelynek használata már abból a szempontból sem volt egységes, hogy a háborúra vagy a két világháború közötti időszakra alkalmazták (SCHUMANN 2004). Maga a brutalizálódás tézise elsősorban azokra a tapasztalatokra épült, amelyek irodalmilag és képzőművészetileg ábrázolták az átélt háborús eseményeket. Ezek alapélménye az a megrázkódtatás, amely a frontot megjárt férfiakat elidegenítette a polgári világtól, felmagasztalta az erőszakot, és egyben teljes illúzióvesztést hozott. Ennek következménye, hogy az okozott és elszenvedett erőszaktapasztalat hozzájárult a gátlások leépüléséhez, és így az erőszak terjedéséhez a hétköznapi életben, majd a két világháború közötti politika egyik fő jellegzetességévé vált. Ez a nézet sokáig tartotta magát az első világháborúval kapcsolatban, és nem téves ugyan, de mindenképpen pontosításra szorul, mivel a háborús tapasztalat és a brutalizálódás közötti kapcsolat nem szükségszerű (SCHUMANN 2004). Kétségtelen tény, hogy a két világháború közötti időszakban a politikai kultúra messzemenően militarizálódott és a politikailag motivált erőszakot a frontkatonák részvétele jellemezte. Ennek oka az volt, hogy elsősorban a vesztes országokban az összeomlást nem béke követte, hanem forradalmak és polgárháború, valamint további államközi konfliktusok. A háborút közvetlenül követő időszakot, majd a két világháború közötti válság idején megjelenő utcai harcokat is alapvetően befolyásolta az egykori frontkatonák jelenléte.

Azt azonban ennek ellenére sem állíthatjuk, hogy a hazatérő katonák különösen erőszakos hajlamokat mutattak volna. Többségük minden nehézség nélkül vissza tudott illeszkedni a polgári és paraszti életbe, így a háborús és a hétköznapi élet közötti törés nem volt olyan végleges, mint azt korábban gondolták, ráadásul az egykori frontkatonák veterán szervezetei sem elsősorban politikai célokkal léptek fel, hanem sokkal inkább a jobb ellátás és gondozás reményében, vagy egyenesen pacifista célokért.

Kétségtelen, hogy a háborút követően az egykori katonák körében a háború felmagasztalása dominálta a diskurzust, mivel az erőszaknak és az elszenvedett áldozatnak értelmet kellett adni. A katonák magukat természetszerűleg hősies harcosnak és hűséges bajtársnak mutatták, hogy megfeleljenek a közösség és a politika elvárásainak, és ezzel elnyerjék elismerésüket, mindez azonban nem tudta elnyomni a háború szörnyűségeinek, a szenvedésnek és a megcsömörlésnek az emlékezetét. A hősiesség és állhatatosság eszményeinek a háború körülményei között és azt követően is egyre nehezebb volt megfelelni, a front és a hátország tapasztalataival szembesítve. Egészen más volt a helyzet a századfordulón született generációval, amely a háborút csak gyerekként, az indoktrinációnak köszönhetően erősen idealizálva élte meg. Ez a generáció határozta meg a harmincas évek elején Európa-szerte a különböző militáns szervezeteket és mozgalmakat. Számukra a háború ugyan nem volt reális tapasztalat, de fennmaradt a hősök és győzelmek erősen propagandisztikus emléke, amelyet még a vereség és összeomlás sem halványított el. Ez a generáció őrizte meg leginkább a háborúhoz és erőszakhoz kapcsolt illúziókat.

> Nem gyengíti ezeknek az élményeknek az erejét és utóhatását, hogy azok, akik részesei voltak, gyerekként élték meg őket. Éppen ellenkezőleg! A tömeglélek és a gyermeki lélek reakciói nagyon hasonlítanak egymásra. Hihetetlenül gyermekdedek azok az eszmék, amelyekkel hatni lehet a tömegekre. Ahhoz, hogy egy eszme széles tömegeket mozgasson meg, többnyire a gyermek értelmi színvonalára kell leegyszerűsíteni. Egy ilyen rögeszme azután, amelyet négy éven keresztül sulykolnak tíz évjáratra való gyerek fejébe, húsz év múlva már a 'világnézet' igényével lép fel és vonulhat be a politikába. A német iskolás (gyerekeknek) az volt a naponkénti tapasztalata, hogy a háború nem egyéb, mint olyan izgalmas és lelkesítő játék a nemzetek között, amit a béke nem tud nyújtani, és éppen ez ma a nácizmus alapvető elképzelése is. Ebből a szemléletmódból ered a nácizmus vonzóereje, primitív egyszerűsége, a fantáziára való hivatkozása és lendülete, de ezzel magyarázható a rendszer intoleranciája és belpolitikai ellenfeleivel szembeni kegyetlensége is (HAFFNER 2005, 24–25).

Ez a generáció talán militánsabb volt, mint a frontgeneráció, mert számára nem a háború volt a legfőbb gond, hanem a vereség és a nyomában

járó összeomlás. Az erőszakot nemcsak elfogadták, hanem fel is magasztalták, ami a két világháború közötti időszak militáns tömegmozgalmaiban nyilvánult meg. Valószínű, hogy az első világháború nélkül sem a bolsevizmus, sem a fasizmus, sem a nemzetiszocializmus nem jöttek volna létre, de az erőszak politikai színtérre kerülése és politikai eszközzé válása nem a háború közvetlen következménye. Részben korábbi folyamatok radikalizálódnak benne, részben pedig a társadalmi és politikai ellentétek éleződnek ki, amelyek az erőszak eszkalálódásában jutnak kifejezésre. Ennyiben az erőszak nem egy konstans tényező, hanem a körülményekhez való alkalmazkodás és fokozatos radikalizálódás eredménye. A legvégzetesebb következmény azonban mégis abból adódik, hogy a megújulást és a konfliktusok rendezését nem az alkotmánytól és a demokráciától várják, hanem a háborútól és az erőszaktól.

Bibliográfia

Stephane AUDOIN-ROUZEAU – Annette BECKER (2006), *1914-1918, Az újraírt háború,* Budapest, L'Harmattan, Atelier

Jason CROUTHAMEL (2014), Deutsche Soldaten und „Männlichkeit" im Ersten Weltkrieg, *Aus Politik und Zeitgeschichte,* 39–45.

Sebastian HAFFNER (2005), *Egy német története. Emlékeim (1914-1933),* Budapest, Európa

Ernst JÜNGER (2014), *Acélzivatarban,* Budapest, Noran Libro

Ernst JÜNGER (1921), Die Technik in der Zukunftsschlacht, *Militär-Wochenblatt,* 14, 287–290.

Ernst JÜNGER (1996), Totális mozgósítás, *2000,* VIII/2. 53–59.

Franz KAFKA (1981), *Naplók, levelek,* Budapest, Európa

Herfried MÜNKLER (2014), *Der große Krieg,* Berlin, Rowohlt

Sönke NEITZEL (2014), Der historische Ort des Ersten Weltkrieges in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, *Aus Politik und Zeitgeschichte,* 17–23.

Aribert REIMANN (2004), Der Erste Weltkrieg – Urkatastrophe oder Katalysator, *Aus Politik und Zeitgeschichte,* 30–38.

Thomas ROHKRÄMER (2014), Ideenkrieg – Sinnstiftung des Sinnlosen?, in Niels WERBER – Stefan KAUFMANN – Lars KOCH (Hrsg.), *Erster Weltkrieg. Kulturwissenschaftliches Handbuch,* Stuttgart/Weimar, Metzler , 385–409.

Dirk SCHUMANN (2004), *Gewalterfahrungen und ihre nicht zwangsläufigen Folgen. Der Erste Weltkrieg in der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts* in Zeitgeschichte-online, Thema: Fronterlebnis und Nachkriegsordnung. Wirkung und Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs, URL: http://www.zeitgeschichte-online.de/md=EWK-Schumann (Utolsó letöltés: 2014. 11. 11.)

Benjamin ZIEMANN (2013), *Gewalt im Ersten Weltkrieg. Töten, Überleben, Verweigern,* Essen, Klartext

Stefan ZWEIG (1981), *A tegnap világa. Egy európai emlékezései,* Budapest, Európa

Takács Erzsébet

A szenvedő test legitimitása avagy a morális ökonómia térhódítása.

Didier Fassin biolegitimitás koncepciója[*]

Didier Fassin[1] kutatásainak középpontjában annak vizsgálata áll, hogyan avatkozik be a közhatalom az emberek életébe a testükre vonatkozó szabályok révén. Azoknak a kormányzással kapcsolatos gondolkodásmódoknak a feltárása a célja, amelyekkel a közhatalom az állampolgárokat alakítja, s amelyek különböző módon termelnek szubjektumokat (FASSIN–MEMMI 2004b, 11). Fassin Foucault biohatalmi koncepcióját[2] továbbgondolva

---

* Az előadás elkészítéséhez szükséges kutatást az 105076. számú OTKA támogatás tette lehetővé. Jelen írás *Az erőszak reprezentációi* című interdiszciplináris workshopon (2014. február 7., Debreceni Egyetem) elhangzott előadás bővített, továbbgondolt változata. A résztvevőknek köszönöm értékes hozzászólásaikat.

1 Francia orvos, antropológus, szociológus. A princetoni Institute for Advanced Study School of Social Science és a párizsi IRIS–EHESS, Paris (Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux – Sciences sociales, Politique, Santé) oktatója, a Társadalomtudományi Interdiszciplináris Kutatóközpont megalapítója, 2007–2010 között irányítója, a Médecins Sans Frontières alelnöke. Tunéziában, Franciaországban a közegészségügyre vonatkozó vizsgálatokat vezetett, orvosantropológiait Szenegálban, Kongóban és Ecuadorban. A politikai és morális antropológia területén empirikus kutatásokat folytatott Dél-Afrikában az AIDS, Venezuelában a járványok, Franciaországban a bevándorlás és az elmegyógyintézetek témakörében. Legutóbbi munkái a humanitárius érv – a tanulmányban később tárgyalt – problémáját járják körül. További kutatása a börtönök, az igazságszolgáltatás és az egyenlőtlenség problematikáját tárgyalják.

2 A biopolitika és a kormányozhatóság Foucault életművében többször megjelenő problematika alapjait képezték (FOUCAULT 1994, 214; 1998, 1999, 2001). Foucault *A szexualitás története* első kötetében ír a kormányzás elveinek és értékeinek 18. századi változásáról: míg korábban a szuverén hatalmát az alattvalók feletti „halál joga" jelentette, a 18. századtól kezdve ezt felváltotta a „az élet feletti hatalom". Ez a biohatalom egyfelől a test fegyelmezése feletti jogot jelentette, melyet az állam számos

arra a következtetésre jut, hogy napjainkban az élet feletti hatalom helyett – amely hatékony nyilvános cselekvést feltételez – inkább az élet hatalmáról kell beszélni: értve ezen a kifejezésen azt a társadalmi elismerést, amely a szenvedő vagy beteg testhez kapcsolódik. Így e logika szerint a biohatalomtól a biolegitimitásig jutunk el.

Fassin szerint a biolegitimitás elvének térhódítása nem a hatalom újfajta hierarchiájának megjelenését jelenti, hanem egy bizonyos értékrend felvállalását. Ennek eseti megjelenése természetesen számtalan módon történik, akár az egészségügy, akár a közpolitikák, akár a humanitárius beavatkozás terepein. Ezeket az értékeket a morális ökonómia koncepciója segítségével, illetve – Fassin nyomán – két filozófus, Hannah Arendt és Giorgio Agamben fogalmainak felhasználásával szeretném értelmezni.

A „morális ökonómia" fogalma[3] E.P. Thompson 1971-es híres tanulmánya (THOMPSON 1971) nyomán vált híressé.[4] Thompson először *Az angol munkásosztály születése* című munkájában írt az értékek és gyakorlatok olyan politikai és artikulálatlan „politika alatti", közösségi kulturális együtteséről, melyek a közösségek érdekeinek védelmére irányultak, akár gazdasági síkon is. Például, „amely azt tanította, hogy erkölcstelenség minden tisztességtelen módszer, amivel az emberi szükségleteken való nyerészkedés céljából felhajtják a létszükségleti cikkek árát" (THOMPSON 2007, 70). Thompson 1971-es tanulmányában azokat a gazdasági adatokkal dolgozó történészeket támadta, akik a 18. századi angol tömegmozgalmakat a munkanélküliségi adatokból és az élelmiszerárakból közvetlenül magyarázhatónak vélték. Thompson ezzel ellentétben azt próbálta igazolni, hogy a tömegmegmozdulásokra akkor kerül sor, amikor az „igazságosságnak" és a „legitimitásnak" valamilyen általánosan létező, gyakran öntudatlanul is érzékelt mércéje sérül, amikor a kialakult konszenzusokat a

intézményen keresztül gyakorol (iskola, hadsereg, kórház, börtön). Másfelől a népesség ellenőrzését, melyet demográfiai eszközökkel, a születés és a migráció szabályozásával, az egészségügy megteremtésével és kézbentartásával alakít, bizonyos tudományok – statisztika, demográfia, szociológia, pszichológia – hathatós segítségével.

[3] A terminusról magyarul lásd Dessewffy Tibor összefoglaló írását (DESSEWFFY 1996).

[4] Noha a *моральная экономика* már az 1920-as években megjelent Alexander Csajanov írásaiban (CHAYANOV 1966 [1925]). Csajanov elméletének alkalmazására lásd POZSGAI 2006.

„felül levők" megsértik. Thompson szerint ezeknek „az erkölcsi előfeltevéseknek a megsértése legalább annyira fontos volt a közvetlen cselekvések idején, mint az aktuális depriváció" (THOMPSON 1971, 188, idézi DESSEWFFY 1996).

Jóllehet Thompson húsz évvel később árnyalta a fogalom jelentését (THOMPSON 1991),[5] Fassin annak a morális ökonómia fogalomnak az újragondolására hívott fel, amelyet Thompson korábban megfogalmazott, s amely több jelentős munka megszületését is inspirálta.[6] Fassin azonban a szegénység, a bevándorlás és az erőszak problematikáinak vonatkozásában már a későbbi szerzők meglátásaival továbbgondolt koncepciót alkalmazta (FASSIN 2004, 2005c, FASSIN–EIDELIMAN 2012, FASSIN–PANDOLFI 2013).

Ennek szemléltetésére először két, Fassin által vizsgált esetcsoportot szeretnék bemutatni, ahol a cselekvők a testüket, illetve a testüket ért sorscsapásokat használják olyan esetekben, ahol a létük a tét. Az egyik: Párizs környéki munkanélkülieknek egy átmeneti segély igénylésekor benyújtott kérelmeinek a vizsgálata, a másik: külföldieknek a tartózkodási engedély megszerzéséhez benyújtott, úgynevezett humanitárius okokra hivatkozó kérelmeinek az elemzése.[7] Mindezt mindkét esetben a döntést elbíráló hivatalnokokkal folytatott interjúk tapasztalatai is kiegészítik.

Fassin a biolegitimitás terminust vezeti be ezekre – az akár az alávetettek politikájaként is felfogható – esetekre, mivel a test jelenti a jogalapot a segély vagy a tartózkodási engedély megszerzéséhez, azaz az egyének a testüket használják jogforrásként. E két kutatást a szerző egy kiváló – és

[5] „Szociológiai ökonómiáról kellett volna beszélnem" (THOMPSON 1991, idézi FASSIN 2009, 1237).

[6] A szintén klasszikussá vált követő, James Scott könyveit (SCOTT 1977, 1985, 1990) Dessewffy Tibor is tárgyalja. A koncepció ma reneszánszát élni látszik, lásd Lorrain Daston, Jean-Pierre Olivier de Sardan és Benjamin Orlowe munkáit (DASTON 1995; ORLOVE 1997, OLIVIER DE SARDAN 1999).

[7] A kérelmek és beadványok vizsgálata a francia szociológiai szakirodalomban több évtizedes múltra tekint vissza. Jelen keretek között csak egy, klasszikussá vált munkára hivatkozok: Luc Boltanskinak és munkatársainak *Leleplezés és igazságérzet* című munkájára (BOLTANSKI et alii 1987).

rövidesen magyarul is olvasható – tanulmányban összegzi (FASSIN 2004, 2014, TAKÁCS 2014). A következőkben az itt megjelenő problémákat már a későbbi munkáiban tárgyalt, továbbgondolt formájukban ismertetem (FASSIN 2000a, 2002, 2005b, 2005c, 2006, 2007, 2010, FASSIN–RECHTMAN 2007, FASSIN–PANDOLFI 2013).

Nélkülözés, éhínség, szegénység

Fassin az 1998–2001 között a Saint-Denis-i Egészségügyi és Szociális Ügyek Igazgatóságához átmeneti segély-kérelmet benyújtók közül háromszázat választott ki: száz munkakereső, száz RMI-segélyezett[8] és száz munkahellyel rendelkező kérelmező dossziéját elemezte.[9] A beadandó kérelmek kétfajta dokumentációt tartalmaztak: egyrészt a kötelezően csatolandó „objektív" igazolásokat (kereseti igazolásokat, számlákat, tartozások kivonatait, orvosi leleteket), másrészt pedig a kérelem indokát fél oldalban összegző „szubjektív" leveleket. Fassin kutatásai ez utóbbiakon alapulnak: elsősorban azt vizsgálta, hogyan érvelnek a kérelmezők, minek alapján próbálják legitimálni kérésük jogosságát. Az anyagi javak extrém nélkülözésének igazolására a legdemonstratívabb eszköznek a test romló fizikai állapotának a leírása bizonyult. Ezek a hétköznapi lét legintimebb kitárulkozásaira késztetnek: a kérelmekben testi és lelki szenvedések, patológiák, higiéniai problémák, traumák, beteg és gondozandó rokonok, családi drámák, lakhatási nehézségek és a nélkülözés egyaránt szerepelnek.

A kérelmezők többféle érvvel próbálják meggyőzni a bizottságokat a segélyek kiutalásáról, jóllehet, nem mindig vannak tudatában azoknak az

[8] RMI (*revue minimum d'insertion*): minimális beilleszkedési jövedelem, magyarul álláskeresési járadék.

[9] Erre a célra például 1998-ban egy milliárd frankot különítettek el; elvileg személyenként 1000–3000 FF közötti segély kiutalására volt lehetőség. A gyakorlatban azonban gyorsan kialakult a maximális 1000 frankos limit, jóllehet erre nem vonatkozott semmilyen előírás. Sokak szerint ez a – Bourdieu szavaival élve – „állami könyörület" nem szól másról, mint az elégedetlenségüket az utcán is egyre erőteljesebben demonstráló munkanélküliek és a bizonytalan státuszú prekár rétegek pacifikálásáról.

elvárásoknak, amelyekkel szembesülnek – az alávettek konformitásától a jó viselkedés normájáig. A segélyezők egy vélt logikájához próbálnak meg alkalmazkodni, ehhez mérten felépíteni maguknak egy virtuális identitást. Ilyenkor az adaptációs mechanizmusoknak és a tárgyalások játékának olyan tere jön létre, amelyben nehéz különválasztani az elszenvedett normalizálást és a – szerző szavaival élve – taktikai csúsztatásokat. Az is biztos, hogy a sokszor ismétlődő, segítségre szoruló önbemutatás, illetve maga a tudat, hogy valaki gondoskodás alatt áll, egyfajta „gondozott identitást" konstruál(hat) (MESSU 1991, 22; idézi FASSIN 2001, 956), amely persze korszakonként mást és mást jelent.

A kérelmező egyén ambivalens helyzetben van: egyszerre kell alávetnie magát valamilyen vélt vagy valós elvárásnak, ugyanakkor autonóm egyénként helyt állnia, olyan identitással és élettörténettel előrukkolnia, mely kiemeli a kérelmezők tömegéből. Egyfelől tehát szubjektivációról van szó – esetének egyedi voltában a kérelmező magát az állammal szemben alanyként hozza létre, hogy kérését igazolja, másfelől alávetettségről is – olyan alanyként hozza létre magát, amelyhez az állam jóindulatúan viszonyul.

A virtuális identitás megkonstruálása, és a segélyezők vélt logikájához történő alkalmazkodás tökéletesen tetten érhető a kérelmek retorikájában. Mivel az igazmondás a hitelesség terepe, kiemelkedő szerepe van a csatolt dokumentumoknak és a jó megfogalmazásnak. A legfontosabb a stílus (a kifejezések tonalitása), a választott regiszter (az igazolás logikája) és az érvelés módja (a kérés alátámasztására felhasznált elemek). Ehhez csatlakoznak olyan további retorikai jellemzők, mint a megfogalmazás hossza, az udvariassági formák, a nyelvi megformáltság, a központozás, melyeknek szintén nem elhanyagolható szerepük van az én bemutatása és az intézményhez való viszony szempontjából.

1. táblázat

A kérelmek retorikájának elemi alakzatai és komplex konfigurációi (a domináns jegyek alapján)

Konfigurációk	**Szükség**	**Szánalom**	**Igazság**	**Érdem**
STÍLUS	tárgyilagos (52%)	könyörgő (24%)	bosszús (4%)	önérzetes (20%)
REGISZTER	számviteli (32%)	együttérző (39%)	protestáló(9%)	erényes (20%)
ÉRVEK	elégtelenség (61%)	csapások (15%)	igazságtalanság (10%)	visszailleszkedés (14%)

Forrás: FASSIN 2000, 976.

A stílus, azaz a kifejezések tonalitása szempontjából a szerző megkülönbözteti a távolságtartó, érzelmek nélkül elbeszélő tárgyilagos stílust (a kérelmek 52%-a), az egyértelműen a könyörületre apelláló könyörgő (24%), az önérzetes (20%) és az olyan kifakadásokkal jellemezhető, sértett stílust (4%), amely szerint „hol van igazság ebben az országban?".

A regiszterekre, azaz az igazolás logikájára vonatkozóan a számviteli regiszter (32%) arra a számlákkal alátámasztott matematikai igazolásra épül, hogy lehetetlenség a jövedelemből a kiadásokat kifizetni; a szimpátia kiváltását célzó együttérzés (39%) regisztere ellenben valamilyen szerencsétlenség, szenvedéssel járó csapás elmondásával próbál közelséget teremteni az olvasóval. A protestálás (9%) igazolási logikája akár egyénileg, akár kollektíven megélt igazságtalanságokra hivatkozik; az erényességüket csatarendbe állítók pedig személyes jó tulajdonságaik kidomborításával próbálkoznak (20%).

Az érvek között a leggyakoribb (61%) a számlák kifizetéséhez elégtelen jövedelem, mely tulajdonképpen a fő érv a dossziékban, s amely a legtöbbször adósságokkal súlyosbodik. További gyakori érv a szerencsétlenségek – baleset, betegség, válás, prekaritásba csúszás – sorozata (15%). A kérelmezők kárára elkövetett igazságtalanságok (10%) lehetnek olyan egyedi esetek, mint a ki nem fizetett járandóság, de a francia forra-

dalom országában olyan érvek is megjelennek, mint amilyen a társadalmi szolidaritás hiánya vagy a szegénység jogi üldözése. Az utolsó, a társadalmi visszailleszkedést érvként használó csoport elsősorban a munkavállalási tervekre hivatkozik, ennek többé-kevésbé konkrét bemutatásával (14%).[10]

Fassin megállapítása szerint két elem uralja a retorikai mezőt: a *szükség* és a *szánalom*. Az igazolásnak négy módja jelenik meg:

1. A szükséghelyzetre hivatkozás tárgyilagos stílusban, számviteli logikával történik, a szükségletek elégtelen kielégíthetősége alapvető, a test nélkülözéséről és ínségéről különböző szimptómák – éhezés, betegség, fázás – tanúskodnak. A legszélsőségesebb esetben az élet fennmaradása a tét: a menedékkérők visszatoloncolása akár a halálukhoz is vezethet.
2. A szánalomra hivatkozást a könyörgő stílus, az együttérzés regisztere és sorozatos csapások elmesélése jellemzi, melyekben gyakran jelennek meg az ártatlanul szenvedő gyerekek. A kérelmező konkrét és közvetlen viszonyt próbál meg kialakítani a döntéshozóval.
3. Az érdem legitimációs elvére építők méltóságteljes stílust használnak, számos pozitív tulajdonságot jelenítenek meg, hogy a „kilábaláshoz" segítséget kérjenek. Ez esetben a tét a test ellenállása valamitől való megfosztásának a szakmai és társadalmi visszailleszkedés révén. Az ilyen típusú kérelmekben gyakori az érdemesek elhatárolódása az érdemtelenektől, a társadalom segítségére méltatlanoktól.
4. Az igazság(osság) alapelvét a tiltakozás stílusa, a bosszús vagy sértett hangnem jellemzi, olyan igazságtalan(nak érzett) bánásmód esetén, amikor a csapás a jogorvoslatért kiállt.[11] Ez a hivatkozási mód fordul elő a legritkábban.

[10] Természetesen ideáltipikus csoportokról van szó, a gyakorlatban ezek az elemek keverednek.

[11] A kérelmeknek ez a típusa nagy hasonlóságot mutat Boltanski, Daré és Scheltz munkájában vizsgált levelekkel (BOLTANSKI et alii 1987). Ők az 1980-as évek végén azokat a *Le Monde*-nak írott olvasói leveleket elemezték, amelyeket valamilyen igazságtalanság leleplezéséért, valamilyen „ügy" konstruálására írtak. A szerzők meglátása szerint ezekben az esetekben a leleplező hitelessége azon áll vagy bukik, hogy mennyire

Fassin a kérelmek elbírálását vizsgálva azt találta, hogy a leghatásosabb – ha úgy tetszik, legsikeresebb – érv az éhezés és a nélkülözés, mivel az ezekre hivatkozó kérelmeket bírálták el pozitívan. Ennek oka szerinte abban rejlik, hogy napjaink (francia) társadalma nem viseli el annak tudatát, hogy valaki éhezik, fázik vagy folyamatosan szenved a nélkülözéstől. Emiatt a gondoskodás politikája tulajdonképpen a szenvedések leküzdésének kísérleteként írható le.

A szerző szerint a szenvedés társadalmi megítélésében a közelmúltban újabb fordulat következett be. A szenvedésnek a modern humanizmusból születő politikái ma egyrészt egyre nagyobb jelentőségre tesznek szert, másrészt globalizálódó értékrendről van szó, amely már nem csak az európai demokráciák eljárási módjait jellemzi. A történelem során az emberek természetesen mindig szenvedtek, de a társadalmi szenvedés mint politikai konstrukció modern találmány.[12] Hannah Arendt a társadalmi kérdésről írt tanulmányában a „könyörület politikájáról" írt, azaz a „szegények", az „elnyomottak", a „nép" szenvedései kiváltotta nyilvános cselekedetek morális igazolásáról (ARENDT 1991, 75–148). Arendt a könyörület politikájának megszületését a francia forradalom eseményéhez köti, mert a forradalmárok – nevezetesen Rousseau, Saint-Just és Robespierre – a „szenvedők" nyomorára hivatkozva cselekedtek. Arendt szerint a szegénység relevációja volt a forradalmárok újfajta radikalizmusának az alapja.

> A történelem tanúsága szerint korántsem magától értetődő, hogy a nyomorúság látványa szánalmat keltsem az emberekben; az együttérzés még azokban az évszázadokban is a politikai szférán és a gyakran bevett egyházi hierarchián kívül működött, amelyekben a nyugati civilizáció erkölcsi normáit a keresztény vallás könyörületessége határozta meg. Itt azonban a tizennyolcadik századdal foglakozunk, amikor ez az ősi közöny eltűnőben volt, s az európai társadalom bizonyos rétegeiben, épp azok körében, akik a francia forradalmat csinálták, kezdett általánossá válni egyfajta – Rousseau szavaival élve – az emberrel »veleszületett idegenkedés, amelyet embertársai szenvedése láttán érez« (ARENDT 1991, 91–92).

sikeresen tudja összehangolni az egyedi esetet és a kollektív érdeket (BOLTANSKI et alii 1987, 12). Ahhoz, hogy a levélírók leleplező szándékát komolyan vegyék, a szerzőnek úgynevezett normalitási kritériumoknak kell megfelelnie. Nem lehet magányos hős, „egy senki", hanem kollektív erőket kell maga mögött mozgósítania, különben erőltetettnek ható önfelnagyító erőfeszítése nem csak hiteltelenné teszi mondanivalóját, de magának a levélíró egyénnek a normalitását és autenticitását kérdőjelezi meg (BOLTANSKI et alii 1987, 40–44).

[12] A humanitárius érv a 18. században született a filantróp társaságokban, akik a rabszolgaság eltörléséért harcoltak, de csak mintegy negyven éve meghatározó.

A társadalmi kérdésnek ez a könyörület modern politikájának is nevezhető felfogása tehát nem az egyenlőtlenségek absztrakt elvonatkozásából indul ki, hanem a nyomor konkrét realitásából – és a nyomorultak szenvedéseiből. Fassin úgy véli, hogy a kirekesztés kortárs reprezentációi[13] és a segélyezésnek a – fenti példában is látható – közpolitikai intézkedései – jóllehet történelmileg mások – ugyanazon az antropológiai gondolaton nyugszanak.

Ez a gondolat Arendt felfogásában két morális imperatívuszon alapul (FASSIN 2000, 974–975). Egyfelől a könyörület politikája a szükség sürgősségével jár el – lásd az éhség esetét –, melyet „az életfolyamat kényszere" (ARENDT 1991, 78) szab meg.

> A szegénység több nélkülözésnél, az állandó hiány és a heveny nyomor állapota, melynek gyalázata elembertelenítő erejében van; a szegénység aláváló, mert testük abszolút kényszerének szolgáltatja ki az embereket, vagyis a szükség azon abszolút kényszerének, melyet az emberek minden spekulációtól függetlenül, legbenső tapasztalatukból ismernek. Ennek a szükségszerűségnek a parancsára sietett a sokaság a francia forradalom segítségére, ez inspirálta, ez hajszolta előre, majd kergette végzetébe, mert ez a sokaság a szegények sokasága volt (ARENDT 1991, 78).

A történetit ennélfogva megelőzi a biológiai szükségszerűség a forradalmárok megítélésében. Másfelől, a könyörület politikája szükségszerűvé teszi az együttérzés, azaz „a másokkal szenvedés képességének" kiterjesztését, egyfajta közelség létrehozását a szenvedőkkel, „a szegények hatalmas osztályával" (ARENDT 1991, 98). A könyörülethez az együttérzés vezet el, ennek emocionális hatalmánál fogva. A *szükség* és az *együttérzés* képezi tehát a könyörület modern politikájának két lényegi

[13] Fassin ez utóbbit más írásában részletesen elemezte (FASSIN 1996).

morális összevetőjét (Fassin 2000, 975). Nem véletlen, hogy a mai kérelmezők is erre apellálnak.[14]

Betegség és szenvedés a bevándorlás kontextusában

Minderre másik jó példa a franciaországi bevándorlás kérdésének alakulása. A bevándorlást az 1970-es évektől kezdték problémaként tárgyalni – a Francia Kommunista Párt és a Front National tevékenységének eredményeképpen. A bevándorlás egyszerre volt a munkanélküliség, a bizonytalanság és az AIDS forrása. Ettől kezdve a politikai menedékjog fokozatosan elveszítette legitimitását: míg 1980-ban a politikai menedékjogot kérők 80%-át menekültként ismerték el, az 1990-es évekre ez az arány 12%-ra esett vissza. A politikai menekültként befogadottak száma tíz év alatt hatodára csökkent, ami évente csak 2000 főt jelent (a gyerekeket nem számítva). Ez egyfelől persze az illegális bevándorlás, másfelől új stratégiák alkalmazása felé tereli a menedékkérőket. Ez utóbbiak legfontosabbika a humanitárius érvre hivatkozás, mely új jogként jelenik meg.

Ezt egy 1945-ben kelt, majd 1998-ban megerősített francia jogszabály teszi lehetővé, amely kimondja, hogy

> amennyiben jelenléte nem fenyegeti a közrendet, tartózkodási engedély adható annak a rendszeresen Franciaországban tartózkodó külföldi személynek, akinek az egészségi állapota olyan egészségügyi ellátást tesz szükségessé, melynek elmaradása az érintett személy számára kivételesen súlyos következményekkel járna, annak feltételével, hogy a származási országban valóban nem juthat hozzá a megfelelő kezeléshez (Fassin 2004, 245).[15]

Más szabályozási ajtók bezáródásával, 1990 óta egyre többen hivatkoznak erre a humanitárius érvre, 2000-től a kiadott engedélyek száma meg-

[14] Vö. a fenti táblázatban kirajzolódó négy nagy konfigurációval.

[15] A törvény 1997-ben munkavállalási joggal is kiegészült.

hétszereződött, ami évente 2000 főt jelent. Ők viszonylag gyorsan kapnak legális státuszt.

A szenvedés társadalmi megítélésében mindez azért különösen jelzésértékű, mivel több évtizeden keresztül a betegség – éppen ezzel ellentétesen – a bevándorlás tiltó tényezője volt. A „csodálatos harminc évben" (1945–1973) a bevándorló teste anatómiai-politikai értelemben is gép volt, egyszerű munkaerőforrás, hasznossága a képességeitől, használhatóságától függött. A beteg bevándorló rendszerszerűen került kívülre, ezért a munkavállalók minden erővel küzdöttek a betegségek ellen, esetenként titkolták azt, hiszen betegként elvesztették munkájukat, visszafordították őket kibocsájtó hazájukba. Az 1980-as években azonban megjelent az AIDS, és ezzel fordult a helyzet. Az az elképzelés ugyanis, hogy az AIDS-betegeket eredeti lakóhelyükön gyógyítsák, nyilvánvalóan nem működött, az ehhez szükséges kezeléseket csak a gazdag államok tudták/tudják biztosítani. Mivel a visszafordítás akár az egyén halálával is végződhet, egyik francia kormány sem mert hozzányúlni a törvényhez,[16] hiszen a média azon nyomban lecsapott, és árgus szemekkel követték a szerencsétlen eseteket.

Így azután, miközben a politikai menedékjog lehetősége egyre szűkült, és a családegyesítési kérelmeket is egyre nagyobb arányban utasították el, érdemesebb volt betegként Franciaországban menedékjogot kérni. Több prefektúrán például visszautasították, hogy a súlyosan betegek kérelmet adjanak be menedékjog vagy tartózkodási engedély megszerzéséhez, ehelyett beadványaikat „beteg" címszó alatt külön kezelték. A betegeknek kiállított tartózkodási engedély ugyan kevesebb lehetőséget adott, mint a politikai menedékjog, ugyanakkor nekik jóval nagyobb esélyük volt a letelepedési engedélyre.[17] Egyre gyakrabban fordult elő, hogy egyes külföldiek inkább a testi szenvedésüket használták végső

[16] A helyzeten nem változtatott a bevándorlási törvények szigorodása és az úgynevezett gyógykezelési bevándorlás, az egészségügyi okokból az országban tartózkodók ellen forduló közhangulat sem. Az aktuális kormányzatok a „zárt, de nagylelkű" politika hívószavát alkalmazzák.

[17] A beteg külföldiekre vonatkozó törvény kettős nyomás alatt született: egyrészt a társadalomban egyre többen váltak gyógyíthatatlan AIDS-es beteggé, másfelől a jogvédő szervezetek nyomására.

érvül, ami drámai eseményekhez – éhségsztrájkhoz, öncsonkításhoz, szándékos önfertőzéshez – is vezetett,[18] hiszen sokak számára a visszafordítás felért a halálos ítélettel.

A szerző megjegyzi, hogy a politikai menedék legitimitásának hanyatlása és a szenvedő test legitimitásának növekvő ereje az élők politikájának két definiálási módja. Ezek egymással párhuzamosan, kölcsönhatásban változnak, ezért állt elő a kérelmezők egy része valamiféle patológiával, gyakran az ügyvédeik, a segítő szervezetek vagy egyenesen a prefektúrák alkalmazottainak bátorítására. Arendti terminológiával a polgári jogok felől – fenyegetettség az eredeti országában –, az emberi jog – a betegség, a szenvedés bizonyítéka – felé helyeződik át a legitimitás. Giorgo Agamben fogalmait használva a *bios*ról (politikai élet) a *zoé*ra (biológiai élet) helyeződött a figyelem, hiszen a puszta élet (*zoé*) logikája felülírja a bevándorlásellenes politikát és az egészségügyi költségvetést is. Paradigmatikus váltásról van szó, nemcsak a bevándorlók megítélésében, hanem a francia társadalompolitikában is. A kortárs francia társadalom ma kevésbé érzékeny a diktatórikus rendszerek vagy a háborús fenyegetettség áldozatainak szenvedésére, mint a betegekére.[19] A bevándorlók esetében például a munkaerejük elismerése, használata jelentette legitimáció helyett ennek fordítottja is érvényessé vált: az egészséges test lett illegitim, a szenvedő test legitim. A betegség és a szenvedés válik az elismerés és az integráció forrásává, a kérelmező az együttérzés miatt lehet része a társadalomnak (és részesedhet a kollektív javakból).

Napjaink morális ökonómiája a politikai ökonómia ellentételezéseként is felfogható. A kettő közötti feszültség a mindennapi döntéshozatalban is megjelenik. A fent leírt két konkrét esetcsoport vizsgálatakor Fassin a kérelmeket elbíráló hivatalnokokkal is interjúkat készített. Ezekből kiderült, hogy a közpolitika individualizálódásának nevében az állam minden

[18] 2007-ben több defenesztráció is történt Franciországban, némelyikük halállal végződött.

[19] Ez ma már a nemzetközi humanitárius akciók és a menekültügy kezelésében is látszik (AGIER 2002 és lásd a későbbiekben: FASSIN). A szerző A. Pinochet és M. Papon ügyeire is hivatkozik: a védőügyvédek tömegek halálának okozásával vádolt diktátorok esetében is humanitárius okokra – szegény öreg, beteg emberek – hivatkozva védekeztek a vád alá helyezés ellen.

megbízottjára ráterheli, hogy minden egyedi eset minden egyedi elemét figyelembe vegye. Az elbírálónak „a mások szenvedésével történő közvetlen konfrontálódás", az „élet és halál tétjei" és a források szűkösségének kontextusában kell döntenie. Mivel a perszonalizált eljárásra nincsenek világos normák kidolgozva – ez a hivatalnoki interjúk elmondása alapján a posteriori történik meg –, a döntnökök személyes interpretációk alapján „lelkiismereti döntéseket" hoznak.

A tartózkodási engedélyért folyamodók különösen extrém körülmények közül érkezhetnek, kérelmeikben a legdrámaibb eseményekről, belső sérülésekről, titkolt betegségekről, kimondhatatlan fájdalmakról, elfojtott erőszaktételekről, lelki traumákról és pszichikai szenvedésről számolnak be – sokszor kiragadva ezeket a kontextusukból. Az elbírálók interjúiból kiderült, hogy a rengeteg szenvedéstörténet olvasása az érzelmek erózióiához vezet, amiről az is tanúskodik, hogy az idő elteltével egyre kevesebb kérelmet bírálnak el pozitívan. A szimpátia és az együttérzés egyre kevésbé jelenik meg a kérelmek olvasásakor, a kételkedés és a gyanú ellenben egyre gyakoribb. A döntéseket emiatt nagymértékben az esetlegesség, sőt az önkényesség jellemzi. A „szenvedés banalizációját" mutatja, hogy a különféle testi és lelki szenvedések szerepeltetése végül semmilyen statisztikailag kimutatható hatással nem bír. Mint fentebb megjegyeztük, mindkét csoport (a menedékkérők és az átmeneti segélyt igénylők) esetében két különböző típusú dokumentumot nyújtanak be a kérelmezők: egyrészt a kötelezően csatolandó kereseti igazolásokat, számlákat, tartozások kivonatait, orvosi leleteket, másrészt pedig a kérelem indokát fél oldalban összegző kérelmet. A döntések vizsgálatakor az derült ki, hogy a kérelmek elbírálása teljes mértékben az első, „objektív" dokumentáció alapján dől el. Kérdés, hogy mi szükség van a „szubjektív" levelekre, ha az igazolások tartalmazzák az összes bizonyítékot és a kérelem ez alapján dől el? Mi szükség van a traumatikus események feltárására és elbeszélésére?

A szerző válasza az „(el)kötelezettség politikájának" felismerése: „a kérelmező a feltárulkozással, a közszemlére tétellel bizonyítja jó szándékát, szükségszerű elkötelezettségét az Állam és alávetettjei között végbemenő szolgáltatások cseréjéhez" (FASSIN 2004, 258). A szenvedések és

traumák elbeszélése „kötelező diskurzus, a kötelezettek diskurzusa" (FASSIN 2004, 252).[20] A kérelmezők tehát nem jogaikra, hanem szenvedéseikre és érzéseikre hivatkoznak, tulajdonképpen kegyelemért könyörögnek.[21] Mindez az igazságosság politikájának és a könyörület politikájának határainak átrendeződéséhez vezet. Míg az első értékrend az érdem semleges normája alapján bírál el, a második az érzelmeket mozgósítja: mindenkit kizárólag a sorscsapása jellegétől függően minősít. A döntéshozatalban keveredik tehát az igazság és a szánalom eleme. A biolegitimitás megalapozásával a szenvedés újfajta legitimitást ad: a másokat ért sorscsapás vezérelve a könyörületet helyezi az igazság politikájának középpontjába. Ugyanakkor, a döntési politika szingularizált, perszonalizált eljárása a könyörület bánásmódját az együttérzés felé, azaz a szenvedés feletti absztrakt érzelmeket a szenvedő lény iránti konkrét érzés felé fordítja. Ennek két következményét szeretném vázolni.

A humanitárius érv nyomában

Egyfelől a szerző szerint az a paradoxon, miszerint az érdemre feljogosító szenvedés megjelenítése a szenvedés banalizációjához vezet, amely éppen az érdemre kijelölő együttérzést tompítja el, a konkrét gyakorlat megkérdőjelezéséhez vezet el. Thomas Périlleux és John Cultiaux is úgy vélik, hogy a szenvedés dimenziójának politikába történő bevezetése ellehetetleníti a politikai vitát és eltorzítja a szolidaritás ideálját. A könyörület politikája összekapcsolódik a neheztelés érzésével, és azzal a kockázattal jár, hogy a plurális vitára rászakad a „nyomorultakra irányuló jóindulatú figyelem, amikor is az egyik vitapartner a szenvedést lobogtathatja *önmagában* való jogként, elismerésként" (PÉRILLEUX–CULTIAUX 2009, 15). Szerintük ezért a könyörület logikájának vitába való beemelése megakadályozza az elnyomottakkal való érdekközösség kialakítását. Ugyanakkor, a könyörület dühre és egységes fellépésre képtelenekké alakítja át a rászorulókat, szabadságukban pedig a(z egyéni) boldogság útkeresésére kötelezi őket.

[20] Vö. Dominique Memmi diskurzív felügyelet koncepciójával (MEMMI 2012, TAKÁCS 2012).

[21] A sebezhetőség politikai kategóriává válásáról lásd Marc-Henry Soulet érdekes cikkét (SOULET 2005).

Másfelől Fassin nemzetközi, ha úgy tetszik, globális szinten is végiggondolja a következményeket. Legutóbbi munkáiban (FASSIN 2005c, 2010, 2012; FASSIN–RECHTMAN 2007, FASSIN–PANDOLFI 2013) a humanitárius érvet mint új és sajátos kormányzási formát járja körül.[22] *A humanitárius érv – a jelenkor morális története* című könyvének első mondatában leszögezi: „a morális érzések a kortárs politika lényegi elemeivé váltak" (FASSIN 2010, 2012). Azaz a politika már nem az érdek vagy az igazság terminusaival él, hanem a szenvedés és együttérzés fogalmaival. A humanitárius érv a kormányzás rendjévé válik, katonai beavatkozások legitimáló erejévé. A veszély abban (is) rejlik, hogy a humanitárius érvek alapján történő – bármilyen – beavatkozás a katasztrófák átpolitizálásával megy végbe.[23] Agamben is beszél arról a hatásról, amikor „a kivételesség állapota szabállyá válik", nemcsak abban az értelemben, hogy minden mindig kivételes megítélés alá esik, hanem hogy a jogalkotásban paradigmatikus építőelemként jelenik meg (AGAMBEN 2003). Didier Fassin és Mariella Pandolfi megfogalmazásában a humanitárius logika esetén „a kormányzat [...] a biztonság és a védelem logikáján nyugszik, egy olyan jogon, mely egyszerre külsődleges és felsőbbrendű a joghoz képest, az élet védelmének szentelt cselekvések logikájában gyökeredzik" (FASSIN–PANDOLFI 2013, 15–16).

A humanitárius érv új kormányzási formája az emberi egyenlőség doktrínáján látszik alapulni. Ugyanakkor a humanitárius elv feltételezi a morális érzelmeknek a politikaiban történő megjelenését, a jog és az igazságosság politikájának a szánalom és az együttérzés politikájával történő felváltását. Ennek ellenére – vagy éppen ezen etika miatt – a humanitarianizmus elkerülhetetlenül az egyenlőtlenségek intézményesítéséhez vezet, és tesz erőszakosan értékesebbé egyes életeket másiknál. Az áldozat

[22] A humanitárius beavatkozás szakirodalmából két kötetre hívom fel a figyelmet: HUMANITARIAN STUDIES UNIT 2001; FELDMAN–TICKTIN 2010.

[23] A katasztrófahelyzet kiváltotta sürgős kormányzati, illetve a humanitárius okokra hivatkozó katonai beavatkozásokról lásd az említett kötetet: FASSIN–PANDOLFI 2013.

átveszi a kizsákmányolt és a megalázott helyét, a sorscsapás az uralomét, a szenvedés az igazságtalanságét, a traumatizmus az erőszakét.[24]

Ennek következtében a humanitárius érv áldozatai gyakran redukálódnak puszta, biológiai életükre, míg szubjektivitásuk, történeteik, azaz emberi mivoltuk ignorálódik a túlélésük mikéntjét firtató kérdések nyomán. Szenvedőkké és nem jogkövetelőkké válnak, így a konkrét élet kikerüli a mindennapok normalizációját is.

A szerző azt kívánja tehát egyfelől láttatni, hogy miként hatoltak be a morális érzések a politikába az elmúlt évtizedekben (FASSIN 2010, 13). Másfelől, felmerül a kérdés: mi történik, ha az együttérzés felülkerekedik az igazságon, amikor a szenvedés fogalmát használjuk az egyenlőtlenség, a traumatizmust az erőszak helyett? Mely tettek vál(hat)nak legitimmé, csak mert humanitáriusként deklarálják azokat?[25] Fassin okfejtésében a humanitárius érv leegyszerűsíti, sőt elrejti a szenvedés és igazságtalanság komplex realitását, amelyet jobb megérteni és a politikai ökonómia regisztere felé terelni. A humanitárius érvnek így nemcsak az emberi tragédiákra kell megpróbálnia reagálni, hanem azokra az egyenlőtlenségekre is, amelyeket ezek feltárnak. A mindenféle szenvedés egyenlőségének elvére épülő humanitárius érv ugyanis mélységes ambivalenciákat szül: az egyének biológiai létére (*zoe*), és kevéssé a megélt létre (*bios*) fókuszálva – ellentmondásosan – az embereket éppen humanitásuk lényeges részétől fosztja meg.

[24] A traumatizmus morális ökonómiájáról lásd Fassin és Rechtman könyvének utolsó, konklúzióként összegző fejezetét (FASSIN–RECHTMAN 2011, 403–417).

[25] Ezúttal csak utalok a humanitárius érvek által véghezvitt beavatkozások mögött megbújó gazdasági és politikai érdekekre, mely tényezőt Fassin nem tárgyalja különösképpen.

Bibliográfia

Giorgio AGAMBEN (2003), *Etat d'exception. Homo Sacer, II,1*, Paris, Editions du Seuil

Hannah ARENDT (1991), *A forradalom*, Budapest, Európa

Luc BOLTANSKI – Yann DARÉ – Marie-Ange SCHELTZ (1984), La dénonciation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51, 3–40. Magyarul: Luc BOLTANSKI (1987), *Leleplezés és igazságérzet*, Szociológiai Füzetek 43, Budapest, ELTE Szociológiai Intézet

A.V. CHAYANOV [1925] (1966), *The Theory of Peasant Economy*, Illinois, Homewood

Lorraine DASTON (1995), *The moral economy of science*, *Osiris*, 10, 2–24.

DESSEWFFY Tibor (1996), Az ellenállás diszkrét bája, *Replika*, 23–24, 71–80. http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/2324/dess.htm (Utolsó letöltés: 2014. 05. 10.)

Didier FASSIN (1996), Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine, *Revue française de Sociologie*, 37, 1, 37–75.

Didier FASSIN (2001), Charité bien ordonnée. Principes de justice et pratiques de jugement dans les aides d'urgence, *Revue française de sociologie*, 42, 3, 437–475.

Didier FASSIN – Dominique MEMMI (2004a), Le gouvernement des corps, Paris, EHESS

Didier FASSIN – Dominique MEMMI (2004b), Le gouvernement de la vie, mode d'emloi, in *Le gouvernement des corps*. Paris, EHESS, 9–34.

Didier FASSIN – Mariella PANDOLFI (2013), *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, Zone Books

Didier FASSIN (2000a), La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence, *Annales Histoire, Sciences sociales*, 55, 5, 955–981.

Didier FASSIN (2000b), Politiques de la vie et politiques du vivant. Pour une anthropologie de la santé, *Anthropologie et Sociétés*, numéro spécial "Terrains d'avenir", 24, 1, 95–116.

Didier FASSIN (2000c): *Les Enjeux politiques de la santé*, Paris, Karthala.

Didier FASSIN (2002), La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compassion, *L'évolution psychiatrique*, 67, 4, 676–689.

Didier FASSIN (2004), *Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illégitimité*, in FASSIN–MEMMI (2004), 237–266. Magyarul: A kiállított test. Esszé a törvénytelenség morális ökonómiájáról (Ford. SZABÓ László, megjelenés előtt)

Didier FASSIN (2005a), *Bio-pouvoir ou bio-légitimité? Splendeurs et misères de la santé publique*, in Marie-Christine GRANJON (ed.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 160–181.

Didier FASSIN (2005b), *Les constructions de l'intolérable: Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral* (avec Patrice Bourdelais), Paris, La Découverte

Didier FASSIN (2005c), Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, 20, 3, 362–387.

Didier FASSIN (2006), Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique, *Politix*, numéro spécial „Expérience et critique du monde psy", 19, 73, 137–158.

Didier FASSIN (2007), La biopolitique n'est pas la politique de la vie, *Sociologie et sociétés*, numero spécial „Michel Foucault, sociologue?", 38, 2.

Didier FASSIN (2009), Les économies morales revisitées, *Annales HSS*, 6, 1237–1266.

Didier FASSIN (2010), *La raison humanitaire. Un histoire morale du temps présent*, Paris, Éditions de l'EHESS – Le Seuil/Gallimard

Didier FASSIN (2012), *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press

Didier FASSIN – Jean-Sébastien EIDELIMAN (dir.) (2012), *Economies morales contemporaines*, Paris, La Découverte

Didier FASSIN – Richard RECHTMAN (2007), *L'Empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion

A. FELDMAN – M. TICKTIN (2010), *In the Name of Humanity: the Government of Threat and Care*, Durham, NC, Duke University Press

Humanitarian Studies Unit (ed.) (2001), *Reflections on Humanitarian Action: Principles, Ethics and Contradictions*, London, Pluto Press

Dominique MEMMI (2012), Egy érzékeny terület igazgatása. Ésszerű magatartás és test általi felügyelet a születés és halál kapcsán, *Replika*, 79, 77–90.

Michel MESSU (1991), *Les assistés sociaux. Analyse identitaire d'un groupe social*, Toulouse, Privat

Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN (1999), A moral economy of corruption in Africa? *The journal of Modern African Studies*, 37, 1, 25–52.

Benjamin S. ORLOVE (1997), Meat and strenght: the moral economy of a Chilean food riot, *Cultural Anthropology*, 12, 2, 234–268.

Thomas PÉRILLEUX – John CULTIAUX (2009), Des saisies politiques de la souffrance, in *Destins politiques de la souffrance. Intervêntion sociale, justice, travail*, Toulouse, Édition Érès

POZSGAI Péter (2006), *Családok és háztartások. Torna megye társadalma a 19. század közepén*, doktori értekezés (kézirat)

James C. SCOTT (1976), *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press

Marc-Henry SOULET (2005), La vulnérabilité comme catégorie paradoxale de l'action publique. Contribution à l'ouvrage *La vulnérabilité sociale, Pensée plurielle*, 2, 10. http://mijsgd.ds.iscte.pt/textos/politicas%20sociais/Soulet%20La%20vulnerabilite%20paradoxale.pdf (Utolsó letöltés: 2014. 03. 10.)

TAKÁCS Erzsébet (2012), „Individiuumszociológiák". Modernitás-megközelítések a francia szociológiában, *Replika*, 79, 7–22.

TAKÁCS Erzsébet (2014), Beteg és egészséges testek. A biolegitimitás két új francia koncepciója, in CSOBA Judit (szerk.), *Kopogtatás nélkül*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 313–322.

E.P. THOMPSON (1971), The moral economy of the English crowd in the eighteenth century, *Past & Present*, 50, 76–136.

E.P. THOMPSON (2007), *Az angol munkásosztály születése*, Budapest, Osiris

E.P. THOMPSON (1991), *The Moral Economy Reviewed. Customs in Common*, London, The Merlin Press

Kiss Lajos András

Étienne Balibar és a civilizált erőszak opciója

Étienne Balibar 2010-ben megjelent *Erőszak és tisztelet* című munkája minden valószínűség szerint az utóbbi évtizedek legigényesebb marxista orientációjú politikafilozófiai kísérletének tekinthető (BALIBAR 2010). Pierre Macherey – Balibar tanítványa és munkatársa – joggal hívja fel a figyelmet a könyv címében szereplő *és* kötőszóra. Ez ugyanis azt hivatott kifejezni, hogy a politika, legalábbis ideális esetben, a civilizált viselkedés pozitív értékét állítja szembe a „barbár" erőszak destruktív természetével. Másképpen megfogalmazva: végső soron a politikát az erőszakkal szembehelyezkedő modalitások foglalatának kell tekintenünk. Ami az erőszakot illeti, nyilvánvaló, hogy a nagybetűs és szinguláris „Erőszakot" szinte lehetetlen definiálni. Az erőszak mindig plurális és történetileg a legváltozatosabb formát öltheti magára. Ha mégis megpróbálunk valami közöset felfedezni az erőszak különböző változataiban, azt mindig valamilyen negativitásban lelhetjük fel. (Macherey ezért alapvetően teológiai és antropológiai meghatározottságúnak tekinti ezt az fogalmat, amelyben egyszerre fejeződik ki a destrukció és az öndestrukció.) Gondoljunk Hobbes-ra, aki az újkor hajnalán harcias és erőszakos lényként határozta meg az embert. Van az emberi természetben valamilyen eredendő hajlam a szélsőséges kicsapongásra és az erőszakra, következésképpen a politika elsődleges feladata éppen abban áll, hogy valamiképpen kontrollálja és féken tartsa ezt a gonosz és destruktív hajlamot. Ebből viszont az következik, hogy a politika bizonyos értelemben természetellenes és artefaktuális képződmény, s mint ilyen folyamatosan külső legitimációra szorul. Ez a magyarázat meglehetősen problematikus, mert ez esetben a mesterséges (állami) erőszakban már csak szekunder, az eredeti erőszakra

adott szükségszerű választ kell látnunk. Elvben lenne más alternatíva is, nevezetesen az, ami a Gandhi vagy éppen Tolsztoj által képviselt erőszakmentes (*non-violence*) mozgalomban érhető tetten. Azonban, mondja Balibar, konzekvenciáiban az erőszakmentes politika is „erőszakos". Nem véletlen, hogy a francia marxista filozófus éppen Derrida elhíresült gondolatát idézi, miszerint „A nem-erőszak bizonyos értelemben egyike az erőszak legrosszabbik fajtájának" (BALIBAR 2010, 17). Ilyenformán, mondja Macherey, nincs is olyan nagy különbség Hobbes és Gandhi álláspontja között, mint azt az első pillanatban gondolnánk. Könyve első fejezeteiben Balibar alaposan elemzi az erőszak ama „koverzációját", amelynek eredményeképpen a *status naturalist* felváltotta a *status civilis*. Részleteiben nem mutathatom be azt a cizellált gondolatvezetést, amelynek keretében Balibar kimutatja, hogy milyen ellentmondásokat hordoz magában a decizionalista megközelítés, miszerint valamiféle racionális kalkuláció eredményeképpen születik meg a legitim erőszak. Csak egy fontos mondatra utalok, amelyben a francia filozófus azt állítja, hogy a politikát (*la politique*) valamiképpen meg kell előznie a politikainak (*le politique*), amelyben aztán létrejöhet a politikai rend autonóm szférája (BALIBAR 2010, 18). Nyilvánvaló, hogy a Hobbes-féle álláspont csak az empirikus történelem zárójelbe tételezése segítségével értelmezhető. Hegel magyarázata sokkal plauzibilisebb és történetileg hitelesebb, mivel az államot nem egy, a transzcendencia szférájából előbukkanó váratlan döntéshozatalként értelmezi, hanem inkább valamiféle deliberatív eljárás eredményeképpen előállott „folyékony" képződményt lát benne. Ilyenformán Hegel már az eredeti erőszakot is, persze még mint tiszta negativitást, alapvetően konstitutívnak tekinti, hogy aztán idővel ez a monstruózus történelmi erőszak-folyam – az ész csele segítségével – az állam egyensúlyt teremtő racionális erőszakjába torkolljék.[1]

Balibar 1997-ben *La crainte des masses* címmel jelentetett meg egy fontos könyvet, amely már a címében is egy szellemes kettőségre utal: nevezetesen a *Tömegek félelme* vagy *Félelem a tömegektől* cím egyaránt

[1] „[S]zabad utat kell engedni az erőszak folyásának, vagyis alapjában véve bízni kell a negációban, remélve, hogy az nem pusztán destruktív, hanem konstruktív hatalmat is képes teremteni" (MACHEREY 2010, 3).

kifejezi a könyv szerzőjének szándékát. Vagyis egyszerre utal arra a félelemre, amely a tömegekben ébred fel a szuverén autoritásának fel- és elismerése következtében, illetve arra az erőszakra, amely magába a „szuverénbe költözik be". Itt alapvetően arról a félelemről, illetve szorongásról van szó, amely folyamatosan újratermelődik a hatalom reflektált működésében, hogy tudniillik a (hatalom) manifesztációi talán mégsem elég meggyőzőek és hatékonyak a tömegek „féken tartására", esetleg – az állandó bizonytalanság okán – éppen maga a hatalom lépi túl a maga számára szabott korlátokat.

A *Violence et civilité* utolsó fejezete, amely egyébként Balibar Carl Schmitt Hobbes-könyvének francia fordításához írott előszavát tartalmazza, még árnyaltabban tárgyalja a szóban forgó problémát. Schmitt felfogásához kapcsolódva Balibar maga is azt mondja, hogy a legitim erőszaknak ahhoz, hogy az egymásnak feszülő erőket egyensúlyban tartsa, szüksége van egyfajta kiegészítő erőszakra, amely már „nem követelhet meg magának semmilyen legitim garanciát" (MACHEREY 2010, 4). Ez az, amit Bataille a hatalom „elátkozott részének" nevezett. Ez azt jelenti, hogy még a jogállam szívében (vagy fejében) is kell lennie valamilyen „nem jogszerű instanciának", amelynek szimbóluma a karizmatikus vezér, akinek tekintélye már nem vitatható. Éppen ezért Balibar szerint naivitás volna azt hinni, hogy az a „jogon kívüli jog", amelyet ellen-erőszaknak is nevezhetünk, csak a totalitárius vagy az autokratikus rend sajátja: voltaképpen a jogállam sem tud meglenni nélküle. Ilyenformán, mondja Balibar, a rendkívüli állapot (*Ausnahmezustand, l'état d'exeption*) normál-fenoménja az alábbiakat jelenti:

> A jogállam egyúttal rendőrállam is. Ez az individuumok és a csoportok integrációjának állama, de egyúttal a lázadások, az anormálisok, a deviánsok és az idegenek kizárásának állama is. Ez persze 'szociális' állam, de egyúttal organikusan a kapitalista piachoz kötődő osztály állama is, azaz egy kegyetlen népesség törvényeit érvényre juttató állam. Demokratikus és civilizált állam, de egyúttal a hatalom és a gyarmati hódítás állama

is. Látens formában, de néha nyíltan, és nem pusztán csak a széleken szélsőséges, hanem a *centrumban* is (BALIBAR 2010, 328).[2]

Pierre Sauvêtre és Cécile Lavergne az egyik Balibarral készült interjú bevezetőjében szintén arra hívják fel a figyelmet, hogy az erőszak állam általi domesztikációja voltaképpen kudarcra ítéltetett. Ugyanis a már emlegetett, az eredeti (önkényes) erőszakkal szembeszegülő *contre-violence* mint *contre-pouvoir* mindig csak deficites formákban valósulhat meg. Azért, mert mind a liberális demokrácia, mind pedig az a marxista hipotézis – amely a forradalmi erőszakot intézményesíti szeretné – képtelennek bizonyul arra, hogy eljusson az erőszak-nélküliség állapotához.

Voltaképpen Balibar azt állítja, hogy az erőszak minden történeti alakzata hajlamos a szélsőségre, a mértéktelenné válásra. S ami a jelen világhelyzetet illeti, nagyon nehéz lenne Balibar álláspontját érdemben megcáfolni. Az úgynevezett kognitív vagy hiperkapitalizmus még a legfejlettebb országokban is állandóan újratermeli azt a feleslegessé vált embertípust, amelyet Zygmunt Bauman nyomán Bertrand Ogilvie *eldobható embernek* (*l'homme jetable*) nevezett.

> Ez az eldobható ember nem kizárólagosan az, aki domináns szerepet tölt be a társadalmi rendben, miként egykor az a fajta proletariátus, amelyről Marx beszél, s amely osztály sanyarú helyzete ellenére minden eszközzel rendelkezik ahhoz, hogy válaszoljon arra az erőszakra, amely őt tárggyá teszi [...]. Az eldobható ember olyan lény, aki teljesen ki van zárva abból a társadalmi rendből, amelyben ő immáron legfeljebb csak szemétként és selejtként van jelen. S ebből következően meg is szűnik a rendszer belső problémájaként létezni, mivel az eldobható ember végképp játékon kívülre került, egyáltalán nem tartozik a társadalomhoz (MACHEREY 2010, 5).

Miként arra Balibar is utal, az eldobható ember problémája már Hegel modernitás koncepciójában is központi szerephez jutott. *A jogfilozófia alapvonalai* című munkájában (244. §) Hegel a következőket mondja:

[2] Lásd még MONOD 2006, 103. Monod ugyan részben elismeri, hogy Balibar imént idézett leírása a demokratikus jogállam erőszak-fenomenológiájáról tartalmaz részigazságokat, ugyanakkor elfogadhatatlannak tartja a totalitárius rendszerek és a demokratikus jogállam egy szintre helyezését.

> Ha egy nagy tömeg bizonyos megélhetési mód mértéke alá süllyed, amely megélhetési mód magától szabályozódik, mint az, amelyre a társadalom egy tagjának szüksége van, – ha hozzá még veszendőbe megy az az érzék, hogy jog, tisztesség és becsület dolga, és hogy az ember a saját tevékenységével tartsa fenn magát: akkor létrejön a *csőcselék*, amivel viszont együttjár, hogy az aránytalanul nagy gazdagságok nagyobb könnyűséggel kevés kézben koncentrálódnak (HEGEL 1971, 253).

Hegel persze még úgy gondolja, hamarosan bekövetkezhet a történelem és a politika szerencsés találkozása, amely véget vethet az erőszak-ellenerőszak egymást erősítő ördögi spiráljának. Ugyanis a polgári társadalom egyetemessé válása (mint egyfajta pozitív globalizáció) bevégezheti minden *áldozat feláldozásának* munkálatait. Ilyenformán, szól Balibar Hegel-interpretációja, a

> jogállam, amely a történelem ama mozgásából születik meg, amely egyszersmind a politika beteljesülését is jelenti. Ez egyfajta 'boldog állapot', mivel itt már nincs szükség sem hősökre, sem pedig szentekre – ugyanis az erőszak minden résztvevőtől ezt követeli meg –, hanem kizárólag jogintézményekre, amelyek az erőszakot a privát szférába utalják, illetve a katonaság ügyévé teszik, aki az erőszakot a maga 'külső formáiban' alkalmazza (BALIBAR 2010, 80–81).

Világos, mondja Balibar, hogy az erőszak „konverzációja" mind a hobbes-i, mind pedig a hegeli változatban történelmileg kivitelezhetetlen vállalkozásnak bizonyult, miként a „létezett szocializmus" is inkább csak az erőszakspirál kiteljesítésében jeleskedett. Manapság természetesen a globális vagy hiperkapitalizmus által kiszelt és működtetett erőszakfajták vizsgálata, illetve dekonstrukciója jelenti a legfontosabb teoretikus feladatot. Mégpedig többszörös értelemben. Egyrészt ezt diktálja a hétköznapok bárki által megélhető világa, hiszen a globális kapitalizmus működéslogikája alól egyetlen földlakó sem tudja kivonni magát. Másrészt az ebben a világban megjelenő erőszak, az erőszak-megnyilvánulások hagyományos formáinak fenntartása mellett, olyan eredeti invenciókkal szolgál, amelyek elsősorban önmaguk elleplezésében mutatkoznak a legtalálékonyabbnak. Balibar a maga erőszakelméletében alapvetően, noha nem kizárólagosan, az erőszak szélsőséges formáinak vizsgálatára kon-

centrál. A francia filozófus a *kegyetlenség* (*cruauté*) fogalmát használja a szélsőséges erőszak megnevezésére, s ez a fogalom voltaképpen a *tisztelet* vagy *elismerés* (*civilité*) ellenfogalmának is tekinthető. Balibar a kegyetlenség két formáját nevezi meg, amelyektől azért nehéz megszabadulni, mert szinte egybeforrtak az emberi természettel.

> Még ha ezek a formák a *gyakorlatban* úgyszólván elválaszthatatlanok egymástól, analitikusan mégis meg kell különböztetni őket. Jómagam *ultra-objektív*, illetve *ultra-szubjektív* kegyetlenségnek nevezem ezeket az erőszakformákat. Azért, mert az első azt követeli meg, hogy az embereket tömegméretekben *dolgokként*, használhatatlan *szemétként* kezeljék, míg a második az egyének és csoportok olyan reprezentációját követeli meg, ahol ezek az egyének és csoportok a *gonosz* inkarnációjaként jelennek meg. Vagyis olyan démonikus erőként, amely belülről fenyegeti a szubjektumot, s amelyet minden áron ki kell iktatni, természetesen magát a gonoszt hordozó szubjektumot is beleértve (BALIBAR 2010, 86).

Ami a kegyetlenség utóbbi formáját illeti, az elmúlt évtizedekben meglehetősen szofisztikált formákat öltött magára. Balibar az Immanuel Wallensteinnel közösen írt munkájában már a múlt század nyolcvanas éveiben felhívta a figyelmet arra, hogy a szélsőjobboldal által újabban képviselt rasszizmus látszólag lekapcsolódott a biológiai determinizmusról, és a kulturális determinizmus álláspontjára helyezkedett (lásd BALIBAR–WALLENSTEIN 1988).

Persze miként azt Balibar szellemesen bizonyítja, a szóban forgó változás csak látszólagos, hiszen a „gonoszt" megtestesítő közösségek, például a bevándorló arabok (nálunk a cigányok, illetve a zsidók) – egy sajátos kulturális mimetizmus segítségével – generációról generációra közvetítik a maguk romlott kulturális kódjaikat, amelyek végső soron a természeti törvények erejével hatnak. Ilyenformán az ultra-szubjektív erőszak „nézőpontjából" a társadalmi, kulturális különbségek könnyedén újra naturalizálhatóvá váltak, s a korábbi biologizmus immáron a kulturális univerzalizmus (kivételt nem ismerő) formáját öltheti magára. Az arab az arab, a cigány az cigány... Az esetlegesen előforduló, az előítéletes gondolkodásmóddal ellentétes példák nem cáfolják az általánosító (negatív) ítéletet. Az ultra-szubjektív erőszak a „mi" és az „ők" abszolút

megkülönböztetésére épül, s végső során még az írmagját is ki szeretné irtani a másságnak. (Némileg megelőlegezve a következtetést: a tisztelet politikája olyan módon képes minimalizálni az ultra-szubjektív erőszak szélsőségeit, hogy a politikai élet szereplői számára bizonyos folyamatosan korrigálható öndefiníciós feladatot ír elő: újra és újra dekonstruálni és rekonstruálniuk kell identitásaikat, amelyben az ugyanaz mellett a másiknak is helyet kell biztosítani.)

Balibar többször is hangsúlyozza, hogy az ultra-szubjektív és az ultra-objektív erőszak sem fogalmilag, sem pedig a gyakorlatban nem olvad egybe, továbbá „nem létezik racionális vagy végső ok arra nézve, hogy melyikük tekinthető 'ultima ratio-nak és meghatározó instanciának'" (BALIBAR 2010, 109). E kétfajta erőszak nem konvertálható módon kapcsolódik össze, és a Lacan-féle fogalomrendszerhez kapcsolódva Balibar a Möbius-szalag felszínén végigfutó tekintet példáján keresztül mutatja be, hogy egyszerű szemrevételezéssel szinte lehetetlen megállapítani, hogy éppen melyik erőszakfajtát látjuk a szalagon megjelenni.

Az igazság az, hogy Balibar erőszakelméletében legalább két, egymástól eltérő erőszak-tipológiával is szembesülnünk kell. Nevezhetjük az osztályozási eljárás első módját az erőszak *diakronikus* megközelítésének (noha csak bizonyos megszorításokkal). Eszerint létezik a „természetes erőszakra" adott tagadó válasz, a pacifista *nem-erőszak* (*non-violence*), aztán a természetes erőszakra adott állami válasz, az *ellen-erőszak* (*contre-violence*), s végül a minden erőszakot megszüntető vagy legalábbis domesztikálni képes *anti-erőszak* (*anti-violence*). Számunkra igazából a harmadik erőszakfajta természetének megértése az igazán fontos, először is azért, mert az erőszak első két formája Hobbes óta minden erőszakelmélet megszokott elemeként jelenik meg, másrészt azért, mert valójában a „minden erőszakot megszüntetni képes erőszak" lehetőségében rejlenek a legizgalmasabb teoretikus (és természetesen gyakorlati) kérdések és dilemmák. Az anti-erőszak problémája szorosan összekapcsolódik a *tisztelet* (*civilité*) fogalmával, mondhatni: a tisztelet vagy respektus az anti-erőszak pozitív megfogalmazásaként is értelmezhető. (A tisztelet fogalmának Balibar-féle értelmezését lentebb részlete-

sebben is kifejtem.) Az erőszak-tipológia másik lehetőségét a hiperkapitalizmus szinkron struktúrája kínálja fel, ahol már világosan láthatóvá válik az ultra-objektív és az ultra-szubjektív erőszak elkülönülése (és persze ontológiai összetartozása).

Ugyanakkor nem sok értelme van annak sem, ha megpróbálunk valamiféle veszélyességi sorrendet felállítani az erőszaktípusok között, hiszen az ultra-objektív erőszak vagy kegyetlenség legalább annyira veszélyes, mint az ultra-szubjektív. Sőt, valódi lényegét sokkal nehezebb feltárni, hiszen ez a lényeg szemmel láthatatlan, személytelenül működő, úgynevezett objektív-strukturális törvényszerűségek mögé rejtőzik el. Mindazonáltal ezt a fáradságos elemző munkát vállalni kell, hiszen éppen ezekben az objektív törvényszerűségekben ismerhetjük fel azt az igazságot, hogy a kapitalista világrendszer milyen ügyesen alkalmazza a Metternich-féle tételt: sok mindent meg kell változtatni ahhoz, hogy minden a régiben maradjon. A globális kapitalizmus mindent megtesz azért, hogy minél ügyesebben elrejtse és elleplezze a strukturális erőszak tényét. Az egyik legjellemzőbb trükkje az, amit Bourdieu a következőképpen fogalmazott meg: tedd felelőssé az áldozatot. De bármennyire is szeretné elrejteni valódi természetét az ultra-objektív (strukturális) erőszak, annyi már viszonylag gyors és egyszerű analízissel is megállapítható: társadalmilag értéktelen sok százmilliós „emberszemét" folyamatos újratermelése a hiperkapitalizmus egyik legfontosabb specifikuma.

Talán nem felesleges megemlítenem, hogy Slavoj Žižek hasonló pozíciót foglal el ebben a kérdésben. Elég csak arra a szellemes megjegyzésére utalnom, miszerint nem az legrosszabb opció, ha a multik kizsákmányolnak bennünket, hanem az, *ha már arra sem tartanak igényt, hogy kizsákmányoljanak*. Azoknak van a legrosszabb sorsuk a kognitív kapitalizmusban, akikre már kizsákmányolt bérmunkaként sem tartanak igényt, s az állam már a biopolitika ilyen vagy olyan „normalizálandó alanyaiként" sem veszi őket tekintetbe. Balibar a tartósan munkanélkülieket, a hajléktalanokat, az illegális bevándorlókat, a halmozottan hátrányos helyzetükből adódóan közlekedni, informálódni képtelen embertársainkat sorolja ebbe a kategóriákon kívüli kategóriába. Miért éppen az „eldobható emberek" kategóriáján keresztül tárul fel a modern demokrácia alapvető paradoxonja? Azért, mondja Balibar, mert egy önmagát szabadnak nevező társadalom nem kerülheti meg *a jogokhoz való hozzájutás jogának* problematikáját. Márpedig a társadalom számkivetettjeinek

> gyakorlatilag semmilyen lehetősége sincs arra, hogy *személyükben* (en personne) gondolják el, illetve jelenítsék meg önmagukat, azaz olyan politikai szubjektumokként, akik képesek lennének úgy emancipálni az emberiséget, hogy eközben önmagukat is emancipálnák (BALIBAR 2010, 92).

Balibar arra is felhívja a figyelmünket, hogy maga Marx is az imént idézett hegeli gondolatot fogalmazza át, midőn arról beszél, hogy a proletariátust mint minden tulajdontól megfosztott és bizonytalanságba taszított osztályt lehet meghatározni. Persze az igazság az, hogy Balibar nem mindig fogalmaz egyértelműen, amikor a Hegel-féle csőcselék (*Pöbel*) és a marxi proletariátus-fogalom kontinuitásának problémájára reflektál. Annyiban érthető ez a „zavarodottság", hogy a marxi proletariátus magában hordozza a magáért való osztállyá válás lehetőségét, vagyis azt a jövőbeli ígértet, hogy a maga erejére támaszkodva az ellen-erőszak (*anti-violence*) egy olyan új formáját hozza létre, amely hosszú távon minden erőszak megszüntetését ígéri, amíg az egykori csőcselék és mai utóda, az eldobható emberek esetében már felettébb kétséges vállalkozásnak tűnik egy önerőre alapozott emancipáció kivitelezhetőségében reménykedni. A hajléktalanok, az illegális bevándorlók, a brazíliai és az afrikai nagyvárosok faveláiban nyomorgó százmilliós tömegek vajon miképpen lesznek valaha is képesek arra, hogy pusztán a maguk erejére hagyatkozva egy szervezett és racionális jövőképpel operáló ellenerőszak-kultúrát teremtsenek meg?[3]

Ugyanis – miként azt föntebb láttuk – a szélsőséges erőszak egyszerre jelenik meg „ultra-objektív erőszakként", illetve „ultra-szubjektív erőszakként". Az eldobható ember ki van zárva mind az elméletből, mind pedig társadalmi gyakorlatból. Sem a politikusi kalkulációk, sem a

[3] Az igazság az, hogy Balibar olykor, Marxra hivatkozva, egyenesen az ellenforradalom eszközeként határozza meg az úgynevezett *lumpenproletariátust* (például BALIBAR 2010, 106).

politikai projektek nem számolnak vele. Teoretikus szempontból nézve szinte teljesen reménytelennek látszik, hogy valamikor is radikálisan változtatni lehetne az eldobható emberek státuszán. Persze a kínzó kérdés továbbra is megmarad: hogyan tudnák ezek az emberek a jogaikat visszakövetelni a politikától? (BALIBAR 2010, 92)

A legnagyobb nehézség abban van, mondja Balibar, hogy az áldozatok számára látható módon nincs semmilyen lehetőség arra, hogy szimbolikusan is kifejezzék nyomorukat és fájdalmukat, azaz valamiképpen mégis megpróbáljanak emberek lenni. Ezen a ponton Balibar újra nagyon közel kerül Žižek pozíciójához (ami persze akár fordítva is érvényes lehet, mert nagyon nehéz pontosan kimutatni, hogy egy-egy konkrét kérdés kapcsán Balibar hatott Žižekre, vagy Žižek hatott Balibarra). Voltaképpen mindketten sokra értékelik a lacani pszichoanalízis jól ismert felismerését, miszerint a szubjektum mélyén mindig megjelenhet valamilyen obskúrus vagy zavaros intenció, amelyet szinte lehetetlen beilleszteni a szimbolikus rendbe, azaz adekvát és mindenki számára érthető nyelvi formába hozni. Az emberi kultúra fekete foltja éppen ebben a nyelvi deficitben érthető tetten, amely egyszersmind az artikulálatlan „állatias" erőszak szülőhelye is. Ez az ultra-szubjektív erőszak nemcsak a deficites kommunikációs teljesítményből fakadó gyűlöleten alapul, hanem – ugyan paradox módon – egy másfajta kommunikáció vágya vagy követelése is kifejeződik benne. Balibar pozitív programja, amelyet ehelyütt csak rendkívül vázlatos formában tudok kifejteni, a politikusi észjárás és a politikai filozófia radikális megújításában ölt testet. Az ilyen fogalmak, mit az *égaliberté*, azaz a materiális igazságosság és a formális egyenlőség összekapcsolásának imperatívusza, illetve a polgárjogok korábban nem létezett, de már a közeljövőben intézményesítésre váró formáinak (például *citoyenneté universelle, citoyenneté social, citoyenneté minoritaire*) gyakorlati megteremtése, egyúttal a politikai filozófia képzelőerejének szokatlan és eredeti irányba való terelésére is felhívják a figyelmet. Végezetül ebbe a sorba tartozik a könyv címében szereplő *civilité* fogalom is, amelyet én némileg leegyszerűsítve tiszteletnek fordítottam, noha valójában egy olyan komplex fogalomról van szó, amely a másik ember elismerése differenciált formáinak együttesét szeretné megnevezni. A tisztelet Balibar-féle fogalma nem áll távol Hegel erkölcsiség kategóriájától, amelyről köztudottan a *Jogfilozófia* harmadik részének központi fogalma. A hegeli *erkölcsiség* (*Sittlichkeit*) több és más, mint az elvont jogszerűség, illetve a valahol az individuum „bensőjében" tanyázó elvont moralitás. Itt már az együtt élő emberek gyakorlati szabadságáról van szó, mondhatni a morálhoz képest egy emergens szintről, ahol a *„szabadság fogalma* [...] *létező világgá* és az öntudat *természetévé lett"* (HEGEL 1971, 177).

Ha röviden szeretném meghatározni ennek a fogalomnak a jelentését, akkor azt mindenképpen el kell mondanom vele kapcsolatban, hogy a *tisztelet* elsősorban a saját és a külső identitás közötti szakadékot szeretné áthidalni, s ezzel együtt a társadalomban megjelenő erőszakformák minimalizálására szeretne politikai stratégiákat kieszelni. Balibar a következőket mondja:

> [N]em gondolható el semmilyen politikai gyakorlat, amely ne tűzné ki maga elé *párhuzamosan* azt a célt, hogy meghátrálásra kényszerítse az erőszak minden formáját, azt a szubjektív-objektív erőszakot, amely szüntelenül a politika megszüntetésével fenyeget. A politikát nem lehet többé sem úgy elgondolni, mint az erőszak megnyilatkozását (azaz, mint átmenetet a nem-erőszakba), sem pedig úgy, mint meghatározott feltételeinek transzformációját (azaz, mint az ellenerőszak igényének applikációját). A továbbiakban ez már nem *eszköz*, valamiféle instrumentum más dolgok létrehozására. A politika nem lehet más, mint önmagáért való *cél*. De a politikai egyúttal mindig bizonytalan játszma is, mert mindig olyan elemmel konfrontálódik, amely egy a politikára visszavezethetetlen másság, noha ezt a másságot magában hordozza (BALIBAR 2010, 38).

Másrészt az is nyilvánvaló, hogy Balibar – ellentétben Benjamin, Agamben vagy Žižek felfogásával – nem hiszi azt, hogy létezik valamiféle világforradalmi vagy „isteni" erőszak, amely minden erőszak megszüntetésének a lehetőségét ígéri. Könyve utolsó oldalain világosan megfogalmazza, hogy „az erőszakkal folytatott harc (*débat*) lényegét tekintve sohasem ér véget" (BALIBAR 2010, 414).

Hogy ez miért van így? A francia filozófus válasza, amely inkább csak sejtések és utalások formájában áll rendelkezésünkre, több elemből

tevődik össze. Az egyik legfontosabb érv antropológiai: az individuális emberi, de nyilván a közösségi élet színtere szükségszerűen magában foglal olyan szürke zónákat, amelyek végérvényes kiismerése, illetve „uralhatósága" egyszerűen megoldhatatlan feladatot jelent nemcsak a jelen, de a jövő nemzedékek számára is. Macherey példaszerű tömörséggel foglalja össze Balibar álláspontjának lényegét. Eszerint egyrészt nem vitás: a filozófus szinte elkerülhetetlenül a pesszimizmus és az optimizmus közötti oszcillálásra kényszerül.[4] Másrészt a tisztelet (*civilité*) politikája lehetővé teszi, hogy az újra és újra felbukkanó erőszakjelenségeket a közösségelvű erkölcsiség (*Sittlichkeit*) pozíciójából egyre hatékonyabban redukáljuk a „még éppen elviselhető mértékre". A világ mai állapotát alapul véve, ha csak ezt elérnénk, már ez is figyelemre méltó teljesítmény lenne.

Bibliográfia

Étienne BALIBAR – Immanuel WALLENSTEIN (1988), *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte

Étienne BALIBAR (1997), *La crainte des masses*, Paris, Éditions Galilée

Étienne BALIBAR (2010), *Violence et civilité*, Paris, Éditions Galilée

Friedrich Wilhelm Georg HEGEL (1971), *A jogfilozófia alapjai*, ford. SZEMRE Samu, Budapest, Akadémiai

Immanuel KANT (1995-1997), *Történelemfilozófiai írások*, ford. MESTERHAZI Miklós, Szeged, ICTUS

[4] Kant egyik történelemfilozófiai értekezéséből (*A fakultások vitája*) tudjuk, hogy az emberi történelemnek az a fajta értelmezése, amely azt „mint a jó és a rossz közötti állandó oszcillálást" magyarázza, a lehető legrosszabb változatnak tekintendő. Kant abdetirizmusnak nevezi ezt, s következőképpen fogalmaz: „Nemünknek karakterjegye, hogy a buzgó balgaság: hogy gyorsan rátérünk a jó útjára, ám rajta meg nem maradunk, nehogy – akár csak a változatosság kedvéért csupán – gúzsba kössön bennünket egyetlen cél is; építünk, csakhogy lerombolhassuk, és Sziszüphosz követ hegynek felgörgetvén, majd visszahullani hagyván, magunk rójunk magunkra reménytelem fáradságot" (KANT 1995-1997, 419). Balibar álláspontját mégsem abderitizmusnak, hanem korlátozott optimizmusnak lehetne nevezni.

Cécile LAVERGE – Pierre SAUVÊTRE (2010), Pour une phénomenologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar. Tracés. *Revues de Sciences humaines*, 2010/19. http://traces. revues.org/4926 (Utolsó letöltés: 2014. 01. 27.)

Pierre MACHEREY (2010), Présentation de l'ouvrage d'Etienne Balibar „Violence et civilité". *La philosophie au sens large* – http://philolarge.hypotheses.org/513 (Utolsó letöltés: 2014. 04. 23.)

Jean-Calude MONOD (2006), *Penser l'ennemi, affronter l'exeption. Réfléxion critiques sur l'actualité de Carl Schmitt.* Paris, Éditions la Découverte

JOGSZABÁLYOK

Alaptörvény

A Büntető Törvénykönyvről szóló 2012. évi C. törvény

A Polgári Törvénykönyvről szóló 1959. évi IV. törvény

A Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény

JOGESETEK:

BDT.2007.1689.

BDT.2009.1975.

BDT.2011.2493.

BH.2009.149.

BH.1993.358.

BH.1996.205.

BH.1996.351.

BH.1996.39.

BH.1998.176.

BH.1999.164.

BH.2000.338.

BH.2002.59.

BH.2004.132.

BH.2012.1.

EBD.2013.P.18.

EBH.2013.B.16.

A kötet szerzői

BALOGH László Levente (1969) a Debreceni Egyetem Politikatudományi Tanszékének docense. Fő kutatási területe a politikai filozófia, az emlékezetpolitika, a politika és vallás viszonya. Legutóbbi monográfiái: *Az erőszak kritikája* (Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011) és *„Mit Geschichte will man etwas!" Erinnerungs- und Gedächtnisorte in Debrecen* (Lit Verlag, 2011).

FAZAKAS Sándor (1965) a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszékének egyetemi tanára. Kutatási területe az egyház és társadalom kapcsolatrendszerének vizsgálata, a történelmi bűnök és a megbékélés egyházi és társadalmi folyamata, Kálvin és a reformátori kor etikája, valamint legújabb kori szociáletikai kérdések (bioetika, gazdasági etika). A kötet témájával kapcsolatos legutóbbi monográfiája: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai* (Kálvin Kiadó, 2004).

GYURÁN Ildikó (1983) a Miskolci Törvényszék büntetés-végrehajtási ügyek intézésére kijelölt bírósági titkára és sajtótitkára. Kutatási területe az agrárjogi támogatásokkal való visszaélés, különös tekintettel a magyar bírósági gyakorlatra.

HORVÁTH Andrea (1977) a Debreceni Egyetem Germanisztikai Intézetének adjunktusa. Szakterületei a kortárs osztrák irodalom, irodalom- és kultúraelmélet, a *gender studies* és az interkulturális irodalom 2007-ben a Königshausen & Neumann Kiadónál jelent meg *Wir sind anders. Gender und Ethnizität in Barbara Frischmuths Romanen* című tanulmánykötete.

KISS Lajos András (1954) a Nyíregyházi Főiskola Történettudományi és Filozófiai Intézetének főiskolai tanára. Kutatási területe a XX. századi német, francia és orosz filozófia, a fenomenológia, az ismeretelmélet és

a politikai filozófia. Legutóbbi monográfiái: *Értelmiség az ezredfordulón* (Liget Műhely Kiadó, 2014) és *Az eltűnt lelkiismeret nyomában* (Liget Műhely Kiadó, 2009).

KRICSFALUSI Beatrix (1975) a Debreceni Egyetem Germanisztikai Intézetének adjunktusa. Publikációi többek között René Pollesch és Elfriede Jelinek posztdramatikus színházi szövegeiről jelentek meg, valamint Brecht *Lehrstück*-elméletéről és a magyar színház politikusságáról. Mostanság a színház medialitásának és politikusságának összefüggéseit kutatja.

PABIS Eszter (1976) a Debreceni Egyetem Germanisztikai Intézetének adjunktusa. Kutatási területei a XX. századi svájci irodalom, emlékezet- és identitás-elmélet, nemzetelméletek, idegenség-kutatás. Legutóbb megjelent kötete: *Svájc mint elbeszélés. A nemzeti és narratív identitás kérdései Max Frisch műveiben* (Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013).

ROMÁN Róbert (1972) az Eszterházy Károly Főiskola főiskolai docense, ügyvéd. Főbb kutatási területe a gazdasági jog, a munkajog és a polgári jog. Legutóbbi kötete 2009-ben jelent meg *A turizmus intézményrendszere és jogi szabályozása* címen (Líceum Kiadó).

TAKÁCS Erzsébet (1974) a Debreceni Egyetem Szociológia és Szociálpolitika Tanszékének tanársegédje. Kutatási területei a későmodernitás társadalomelméletei, a francia szociológiai paradigmák hazai adaptálhatósága a család-, ifjúság- és az egészségszociológia területén. A *Közös kaland? A szociológia és a történelem(tudomány) viszonya a XX. századi Franciaországban. A durkheimi paradigma problematikája* című könyve 2009-ben jelent meg (Equinter).

TAKÁCS Miklós (1976) a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének egyetemi adjunktusa. Főbb kutatási területe a XX. századi magyar irodalom, illetve a trauma és az irodalom kapcsolata. Legutóbbi monográfiája *Ady, a korai Rilke és az „istenes vers"* (Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011).

VALASTYÁN Tamás (1969) a Debreceni Egyetem Esztétika és Etika Tanszékének docense. Főbb kutatási területei a modernitás esztétikai relevanciája, a kortárs irodalmi és filozófiai törekvések recepciója és a német koraromantika esztétikai gondolkodása. Legutóbbi monográfiái: *Tűnni és újraeredni: Versről – prózáról – kritikáról* (Kalligram, 2007) és *A keresés ritmusa: A törekvő szellem koraromantikus diskurzusai* (Gond-Cura, 2007).

Debreceni Egyetemi Kiadó kultúratudományi sorozata olyan monográfiákat és tematikusan egységes gyűjteményes köteteket jelentet meg, amelyek a kulturális emlékezet-kutatás és az irodalom- illetve társadalomtudományok metszéspontjában elhelyezhető jelenségekkel foglalkoznak és az adott területre irányuló kutatás legfrissebb nemzetközi eredményeit közvetítik a hazai nyilvánosság felé. A sorozat egyfelől a Debreceni Egyetem Kulturális Archeológia Kutatócsoportjában folyó munka eredményeit teszi közzé, másfelől hosszú távon nyitott más szakmai-tudományos műhelyek szakemberei számára is.

Előkészületben

Balogh László Levente (szerk.): *Áldozat-narratívák a kulturális emlékezetben*
Pabis Eszter (szerk.): *A szégyen megjelenési formái, történetisége és elméleti megközelítései*

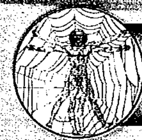


Az erőszak különböző formái és mediális reprezentációi régóta meghatározó jelentőséggel bírnak a kulturális emlékezetben, az erőszakkutatás mégis viszonylag fiatal és új tudományterületnek nevezhető. Ennek oka egyfelől az erőszak megközelíthetőségének nyilvánvaló transzdiszciplináris jellege: az erőszak gyakorlatának, kontextusainak, motivációinak, megelőzhetőségének és kontrollálásának, vagy nyelvi és egyéb közvetíthetőségének kutatása egyaránt kihívást jelent a történelem-, az irodalom-, a jog és a politikatudomány mellett többek között a pedagógia, a kriminológia, a filozófia, az antropológia, sőt, a pszichológia vagy akár a sportszociológia számára is. Másfelől az erőszakra irányuló szisztematikus kutatás feltűnő problematikája a módszertani-elméleti megközelítések sokfélesége és különbözősége, amely a fogalom alapvető tisztázatlanságából ered. Jelen kötet a Debreceni Egyetem Kulturális Archeológia kutatócsoportja által indított *Cultura Animi* könyvsorozat első köteteként *Az erőszak formái, reprezentációi és elméleti megközelítései* című interdiszciplináris műhelyszemináriumon elhangzott előadások bővített változatait adja közre. A témában rejlő nehézségek és lehetőségek feltárásán túl a kötet elsődleges célja az erőszak fogalmának és reprezentációinak újragondolása a nemzetközi szakirodalom aktuális eredményeinek kontextusában, különböző tudományterületekről származó elméleti felvetések és konkrét elemzések fényében.

ISBN 978-963-318-452-3



AZ ERŐSZAK REPREZENTÁCIÓI



Cultura Animi
Kultúratudományi Sorozat

AZ ERŐSZAK REPREZENTÁCIÓI

